تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني

الكتاب الرابع

المعتزلة
تكوين العقل العربي
أعلام وأفكار

الدكتور

محمد ابراهيم الفيومي

دار الفكر العربي

تاريخ الفرق الإسلامية السياسي والديني
الكتاب الرابع

المعتزلة
تكوين العقل العربي
أعلام وأفكار

الدكتور
محمد إبراهيم الفيومي

الطبعة الأولى
١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربي
٩٤ شارع عباس العقاد - مدينة نصر - القاهرة
ت : ٢٧٥٢٩٨٤، ٢٧٥٢٧٣٥ فاكس: ٢٧٥٢٧٣٥
www.darelfikrelarabi.com
INFO@darelfikrelarabi.com

٢٤٦ م ح م ع

محمد إبراهيم الفيومى.

المعتزلة تكوين العقل العربى: أعلام وأفكار/ محمد إبراهيم الفيومى. -القاهرة: دارالفكر العربى، ٢٠٠٢م.

٥٢٨ص ؛ ٢٤سم . -([سلسلة] تاريخ الفرق الإسلامية السياسى والدينى ؛ الكتاب الرابع).

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية .

تدمك : ٨-١٦٦٢-١٠-٩٧٧.

١-المعتزلة (علم الكلام) . ٢- الفرق الإسلامية

أ- العنوان . ب- السلسلة.

تصميم وإخراج فنى

منى حامد عمارة

رقم الإيداع	٢٠٠٢/١٠٨٧٨
I. S. B. N الترقيم الدولى	977-10-1662-8

مقدمة

شغلنى تاريخ الفرق والمذاهب الإسلامية أمدا طويلا فإذا ما حاضرت فيه وقفت كثيرا أمام منزلقات فكرية شدت خاطرى ووقفت بى حبيس التفكر فيها، فما أكاد أخلص منها حتى أقع فى منزلق آخر. . . وهكذا.

فرأيت أن آخذ نفسى بدراسة موضوع المذاهب الإسلامية وقضاياها وذلك من أمد بعيد فأخرجت منها:

- تاريخ الخوارج والمرجئة.

- وتاريخ الشيعة السياسى والدينى جزآن.

الأول: الشيعة العربية والزيدية. والثانى: الشيعة الشعوبية والإمامية.

وهنا أقدم: المعتزلة تكوين العقل العربى. ثم يليه الإمام الأشعرى شيخ أهل السنة والجماعة تاريخ تطور العقل العربى.

وكان السبب المباشر، الذى حثنى على إنجاز هذا المشروع:

زيارة شاب ألمانى لنا: توماس هيلو براندت من جامعة برامبرج مسجلا لرسالة الدكتوراه فى موضوع: محاولات معاصرة لتجديد فكر المعتزلة وقام بسؤالى عن مقال قديم كتبته عن المعتزلة فى بعض المجلات ثم طلب منى أن أبدى رأيى فى موضوع «المعتزلة والأشاعرة» فقدمت له رأيى فى جلستين فى يومين.

فكأن ذلك اللقاء كان هاتفا هتف بى أن أنجز هذا الموضوع وخاصة أن المناقشات والاستفهامات التى جرى الحوار الفكرى عليها قد أوسعت النظر الفكرى وأوضحت أبعادا كانت بعيدة عن مرمى النظر.

وكان قد وقف أمام فكرتى التى تقول: إن الأشاعرة مرحلة اعتزالية متطورة، وقف طويلا فى صمت. . .

ثم قلت كما قال الشهرستانى فى مقدمة نهاية الإقدام: والمعارف التى تحصل من تعريفات أحوال الاضطرار أشد رسوخا فى القلب من المعارف التى هى نتائج الأفكار فى حال الاختيار. ومن دعاء الأبرار: إلهى فكم من بلاء جاهد صرفت عنى وكم من نعمة

سابغة أقررت بها عينى وكم من صنيعة كريمة لك عندى، أنت الذى أجبت عند الاضطرار دعوتى وأقلت عند العثار زلتى وأخذت لى من الأعداء بظلامتى. . الكلمات إلى آخرها وكان القلم يعبر عن حالتى بأواخرها رب أوزعنى أن أشكر نعمتك التى أنعمت على وعلى والدى وأن أعمل صالحا ترضاه وأصلح لى فى ذريتى إنى تبت إليك وأنى من المسلمين. هذا، وقد أوردت المسائل على تشعب خاطرى وتشعب فكرتى ممتثلا أمره فى معرض المباحثات ترتيبا وتمهيدا وسؤالا وجوابا.

ولقد كانت المعانى الفكرية التى حصلت لدى من خلال مسيرتى الفكرية مع الفرق والمذاهب الإسلامية أسمى مما كنت أتصوره قبل الشروع فى دراستها فرأيت حرية الدراسة لكل مشكلة. إدماج الفكر النقلى بالفكر العقلى، أصطحب الكلام بالفلسفة، والفلسفة بالكلام مع التمايز فى المناهج مما يحفظ للهوية الإسلامية قيمتها وذاتيتها. وكان القول فى إبداع القضايا لجرأة القول فى نقاشها ولا يمنع الانتماء إلى مدرسة البصرة من مناقشة آراء أعلامها ولا البغداديين من مناقشة قضاياها، وقد يسوقهم الدليل إلى الانتصار للبصريين أو يسوق البصريين إلى الانتصار للبغداديين وقد يجمع بينهم الاجتهاد فيحتويهم الإجماع على الأصول الخمسة وقضايا أخرى.

إن تاريخ مدرسة المعتزلة خطير الشأن عظيم الخطر، ينشأ فى حضن الأصول الإسلامية: القرآن والسنة والاجتهاد، وتلك هى البيئة الإسلامية التى ترعرعت فيها الأصول الفكرية للاعتزال. فكانت التغيرات السياسية: من أصول الحكم الشورى، ومن حرية الاختيار إلى الملك الوراثى الذى اشترعه معاوية وإحلال السيف مكان الشورى والتسلط مكان البيعة، وجرأة الخروج على الولاية الشرعية، ثم كانت الفتوحات الإسلامية التى غيرت النظام الاجتماعى وأفسحت المجال واسعا أمام الثقافات التى دخلت مع عقول أصحابها ومع تراثها بما له وبما عليه فأحدثت حركة جدلية بين تصورات عقدية لنظم دينية قديمة ترى فى إلهها: ثنائية أو ثالوثا. أو تجسيما أو تشبيها. ترى فيها سذاجة الإنسانية الأولى. كذلك برزت شقاقات حول مسئولية الإنسان إن كان مريدا مختارا لفعله أو مجبورا مقهورا لا حول له ولا قوة أمام هيمنة الله. وكانت الإجابات على تلك المشاكل تحمل صورة الثقافات التى انتقلت إلى الثقافة الإسلامية بواسطة عقول ذويها التى انطوت تحت راية الإسلام. وكانت نفس تلك العقول هى السائل والمجيب، وهى هى نفسها التى انقسمت إلى شيع وأحزاب وتمركزت تلك الأحزاب وأشياعها حول مواقفها الفكرية من التغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية وكانت مسرفة فى مواقفها، مغالية فى آرائها متطرفة فى أحكامها. واتخذوا من

حكم مرتكب الكبيرة ذريعة لإعلان غضبتهم الكبرى من المجتمع فصدرت مقالات التكفير وإعلان الخروج ودخلوا فى سلسلة من الثورات ولم ينتهوا إلا بعد أن تصدعت عروة الوحدة الإسلامية.

وعين تلك المشاكل التى راجت مع الفرق التى لا يحكمها رابط علمى ولا يعصم جدلها قواعد المنطق ولا هدى ولا كتاب منير. وكان رواجها بين شوارع البصرة سمم جو البصرة فشاع الجدل وأحدث الناس لغطا كثيرا وأحاطت بهم الفتنة سرادقها. وكانت الفكاهة والتطرف والإباحية من أهم السبل، وليست دور العلم فقط، التى يسرت نقل عقائد التشبيه والتجسيم وأفكار تعدد الألوهية والتناسخ ونكران النبوة... وكما يقول مؤرخو الحضارات: إن قانون الحضارات يقضى بأن أول ما ينقل من الحضارات هو التافه منها من أدب وعقائد وتطرف وأشكال الزى وما تخرج الإنسان عن مظاهر حضارته.

وإذا كانت البيئة تتميز بقوة المناعة الفكرية والثقافية والحرية فلابد أن تتمخض عن مرحلة إبداع فكرى تتميز بالفرز الثقافى لما هو صالح وما هو غير صالح وما هو قابل للنقد والجدل والرد، ثم نقل المؤلفات التى تفيد الجو الفكرى مهما كان مصدرها وانتماؤها. ثم من هم الرجال الذين يتحملون عبء الرسالة الثقافية.. تمخضت البيئة الإسلامية عن رجال هزوا التاريخ العقدى والمذهبى والتاريخ الثقافى والاجتماعى والسياسى، سمُّوا بالحضارة الإسلامية سموًّا لا يدانيه سمو ولا يقاربه.

وكانت فرقة المعتزلة هى تلك الفرقة التى صاغت علم الكلام الإسلامى فى ثوب علمى دقيق فنظمت قضاياه ورتبت مسائله وأقامت منهجه وأطلقت عليه اسم: علم الكلام، وابتدعت أصوله الخمسة... ووضحت مناهج أدلته: الكتاب -والسنة الصحيحة - والإجماع - والعقل. من هنا استقام علم الكلام الإسلامى. وهو كشأن العلوم الإسلامية شهد مسجد البصرة ولادته فهو علم إسلامى بحت؛ ولادة وموضوعا، ومنهجا.

وكان للحرية الفكرية الإسلامية فى ظلال الدولة العباسية واستقبال الثقافات الوافدة وإنشاء دار الحكمة فى قلب حاضرة العالم الإسلامى -بغداد. ثم تميز شخصية الخليفة الإسلامى المأمون بالثقافة والطموح السياسى وعقده فى دار الخلافة مجالس الفقه والفقهاء، والشعر والشعراء، والتفسير والمفسرين، وأهل الجدل والكلام، وكان للظرفاء مكان فى مجالسه، وكان من حبه لعلم الكلام أن انقسمت مدرسة البصرة الاعتزالية وهى أرض النشأة لعلم الكلام إلى مدرسة أخرى، لكن من غير خصومة ولا صراع

ثقافى هى مدرسة بغداد، وكانت وشائج القربى جامعة بينهما: فالقضايا واحدة، والموضوع واحد، والمناهج واحدة. وباتت وجهات النظر الخلافية التى قامت بينهما سفيرا ثقافيا بين المدرستين، وكثيرا ما يرجع الخلاف فى وجهات النظر -كما يقول أبو رشيد النيسابورى المعتزلى: إلى العبارة أى خلاف لفظى.. ونفذت المدرستان معا من قواعد المنطق وقضايا الفلسفات القديمة والنظم الدينية للشعوب وهكذا انداحت دائرة علم الكلام الإسلامى دائرة إثر دائرة من القضايا التى نتجت من التغيرات التى طرأت على المجتمع ثم ما وفد إليه من ثقافات التراث القديم. لاحق المعتزلة تلك القضايا بالجدل الحر المستنير دفاعا عن الإسلام وتسديد سهام النقد إلى نحور الذين يثيرون الفتنة والبغضاء إلى الإسلام ثم بناء صرح فكرى إسلامى له أساليبه العقلية والمنطقية مستمدا من مناهجه العقدية والتشريعية ونظامه الأخلاقى. ففرقة المعتزلة لها فضائلها فى بناء الحضارة الإسلامية.

ولولا أن السياسة صنعت رجالا من مدرسة الاعتزال واستخدمتهم لأغراضها وأهوائها ما وقع شقاق ولا خصام بين المعتزلة وغيرهم من الفقهاء والمحدثين، حيث أثارت الخصومة فى الرأى حربا شعواء ما أضرم سعيرها إلا تغير الأحوال السياسية التى أثارت الفقهاء والمحدثين وأهل الورع والتقوى حتى تألم لها الرأى العام الإسلامى، وحمل التاريخ فتنة القول بخلق القرآن شاهدا على أوزار المعتزلة واسم إمام المذهب: أحمد بن حنبل وما لاقاه من عنت وتعذيب وقهر ولقاء ما أبداه من رأى يحمل عقيدته الإسلامية، وكان من أهل الفضل والتقوى والورع هو الديونة الكبرى على وجه التاريخ الإسلامى.. لكنها السياسة تزين الحياة الدنيا للذين يستخفونهم، وهم فى كل عصر يلبسون عباءة الدين ثم يتجرون به ومن اتجر بدينه باعه. ومن هؤلاء القاضى أحمد بن أبى دؤاد رجل مدرسة بغداد هو الذى رمى بتاريخ المعتزلة فى حضن السياسة ثم أخيرا رمت به فى مزبلة التاريخ. وتلك نهاية هؤلاء الذين صنعتهم السياسة.

وكانت محنة أحمد بن حنبل فتحا جديدا لمذهب السلف ومنعطفا جديدا لتكوين الأتباع تحت مسمى: ابن حنبل وبعد ما كان تلميذا نجيبا للشافعى أصبح مذهبا رابعا من غير أن يعلن خلافه ولا شقاقه للإمام الشافعى إنما هى إرادة الله تحقيقا لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ...﴿٦٩﴾﴾ [العنكبوت].

لكن الحنابلة كان تاريخهم أشقى من تاريخ المعتزلة فأعلنوها حربا على المعتزلة، وعلى الأشاعرة، وعلى مذاهب بعض الفقهاء حتى إن الطبرى المؤرخ أغلقوا عليه وقذفوه بالحجارة حتى أغاثه الموت منهم..

لم يبلغ المعتزلة فى أذاهم هذا الحد ولم يكن لهم على وجه التاريخ من أذى وقع منهم على أحد سوى ما يعرف بمحنة خلق القرآن، ويبدو أن الذهبى المؤرخ بالغ فى وصفها حتى خرج عن حد المعقول تلطيخا لسمعة المعتزلة وتلويثا لتاريخها، ويبدو تعصبه للحنابلة كان وراء تقصيره فى تأريخه لأبى الحسن الأشعرى حتى انتقده صاحب «طبقات الشافعية الكبرى».

من هنا كانت القراءة الحديثة لتاريخ المعتزلة يحتمها الواقع الثقافى المعاصر على الذين يذهبون مذاهب الإصلاح والتجديد ويريدون أن يصدروا من تراثهم القومى ليبعثوا حركة إحياء وتجديد ويصححوا دعوات الذين يخاصمون قومهم وماضيهم وتراثهم ويتوجهون إلى الغرب لينقلوا إلى بنى قومهم نسخة مشوهة من الحضارة الغربية، فمن الأولى أن تنطلق من المنهج الاعتزالى الذى كان الوجه العقلى المستنير للحضارة الإسلامية، والوجه العقلى المعتصم بالكتاب والسنة الذى وقف أمام التيارات العاصفة والملل والنحل العاتية بإيمان وإخلاص أمام مناهضتها للإسلام. وذلك هو موضوع الكتاب، وبالله التوفيق.

دكتور محمد إبراهيم الفيومى



الباب الأول

مقدمات تكوين الفكر العربي الإسلامي

• مقدمة أولى :

التبادل الثقافى وروح الزمالة الفكرية فى الإسلام

ارتبط ظهور الحركات الفكرية العربية الإسلامية وتطورها بتاريخ دولة الخلافة التى أقامها العرب بعد الفتح الإسلامي، فقد شيدوا إمبراطورية واسعة، مترامية الأطراف، امتدت من الهند شرقا وحتى سيبريا غربا، ووحدت -ولأول مرة بعد الإسكندر المقدوني- الشرق والغرب، العالم المتوسطى الهيلينستي، والعالم الهندى الإيراني، وفى دولة الخلافة هذه بلغت الحياة الاقتصادية مستوى رفيعا نسبيا، فازدهرت الصناعات والحرف، واتسع نطاق التجارة، وواكب الازدهار الاقتصادى والاجتماعى تقدما ملحوظا للعلوم والآداب والفنون، وللحياة العقلية عامة، ارتكز على التفاعل الحضارى والثقافى بين مختلف الشعوب المنضوية تحت لواء دولة الخلافة.

وقد غدت اللغة العربية، التى حلّت محل اللغات الأدبية الأخرى؛ -السريانية- الآرامية والفارسية فى سورية وإيران، واليونانية فى سورية ومصر، واللاتينية فى إسبانيا- أداة فعّالة فى التفاعل والتكامل الثقافى بين العرب والفرس والأتراك والبربر وغيرهم من شعوب دولة الخلافة، فمع دخول هذه الشعوب فى الإسلام صارت العربية تتحول، تدريجيا، إلى لغة العلم والثقافة، وغدت وسيلة التخاطب والتفاهم بين الأوساط المثقفة، من أبناء مختلف الشعوب والطوائف والملل والنحل.

واكتسبت حركة الترجمة طابعا منظما فى مطلع القرن التاسع، وذلك بعد مبادرة الخليفة العباسى المأمون (٨١٣-٨٣٣) بإنشاء «بيت الحكمة» فى بغداد، على غرار الأكاديمية القديمة التى كانت قائمة فى جنديسابور، وفى بيت الحكمة هذا لمعت طائفة من المترجمين، بينهم سهل بن هارون، وحنين بن إسحق، وابنه اسحق بن حنين، وحبيش ابن الحسن، وثابت بن قرّة، وعيسى بن يحيى.

وقد أسهم علماء العالم الإسلامي، الذين ارتكزوا على إنجازات من سبقهم، بقسط وافر فى إغناء العلوم الطبيعية والدقيقة، فأحرزوا نجاحات كبيرة فى الطب، حيث خلّد التاريخ أسماء أبى بكر محمد بن زكريا الرازى (ت: ٩٣٥) صاحب «الحاوي» فى الطب، وأبى على بن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧) صاحب «القانون»، وأبى القاسم الزهراوى

(ت: ١٠١٣) الذى برز فى الجراحة، وعلى بن عيسى الكحال (القرن الحادى عشر) الذى لعلّه أول من أدخل التخدير فى جراحة العين، وابن النفيس (القرن الثالث عشر) الذى اكتشف الدورة الدموية (الصغرى)، وقام علماء الرياضة والفلك المسلمون بتعميق وتدقيق افكار أسلافهم من اليونانيين والهنود، وفى بغداد (القرن الحادى عشر) لمع المنجم والفلكى أبى معشر البلخى (ت: ٨٨٦) ومحمد بن موسى الخوارزمى (توفى فى أواسط القرن التاسع)، وقد وضع الخوارزمى جملة من الأعمال فى الجبر والحساب والجغرافيا الرياضية، وبفضل كتابه «الجبر والمقابلة» شاع مصطلح «الجبر» المعاصر، ومن اسمه باللاتينية اشتق لفظ «اللوغاريتم»، وباسم الرياضى والفلكى أبى عبد الله محمد البتانى (ت: ٩٢٩) يربط وضع نظرية التوابع (الدوال) المثلثية، واستحق جابر بن حيان (أواخر القرن الثامن) لقب «أبى الكيمياء»، واشتهر ابن الهيثم (٩٦٥ - ١٠٣٩) بكشوفه البصرية، ومن النماذج الفذة للعلماء الموسوعيين، الذين لم يكونوا نادرين فى المشرق الإسلامي، كان أبو الريحان البيرونى (٩٧٣ - ١٠٤٨)، الذى برز فى علوم الفلك والرياضيات والفيزياء والمعادن والتاريخ والجغرافيا والأثنوغرافيا[١].

وقد تميز إبداع العلماء المسلمين بالبحث عن التطبيقات العملية لهذه وغيرها من الإنشاءات النظرية، وبالالتفاف نحو التجربة والملاحظة وما يتصل بذلك من الاستخدام الواسع لمختلف المعدات والأجهزة (واختراعها، بطبيعة الحال)، وبالاهتمام بالطرق الكمية فى الاستقصاء، وخاصة فى ميادين الفيزياء والكيمياء والفلك والجغرافيا.

وكان لتطور التفكير العلمى دوره فى التغيير الجذرى للتوجهات القيمية، وفى توسع الآفاق والمتطلبات العقلية عند المسلمين، الذين لم يكن لهم -بالطبع- ألا يتجاوزوا إطار القناعات، التى توافق مستوى التطور الثقافى لسكان الجزيرة العربية فى القرن السابع، وكانت هذه الأمور، ومعها، تكونت العلوم اليونانية التى تمثلها المسلمون تتسم، هى نفسها، بطابع موسوعى إلى حد كبير، وراء الاهتمام الواسع والعميق بالفلسفة اليونانية.

وقد تعرف المسلمون على المدارس الأساسية فى الفلسفة اليونانية القديمة، وإن كان أرسطو محط اهتمامهم الأول، وإلى أواخر القرن التاسع كانت قد نقلت إلى العربية

(١) تاريخ العلم : چورچ سارطون، إشراف د. إبراهيم بيومي مدكور، د. قسطنطين زريق، د. حسن كامل حسين، د. محمد مصطفى زيادة، ترجمة : د. محمد خلف، د. مصطفى الأمير، د. طه الباقي، محمد عبد الهادي أبو ريدة، رشيد الناطوري، أحمد فؤاد الأهواني الموجز في تاريخ الطب عند العرب: محمد كامل حسين. العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي: الدوميلي، د. محمد يوسف موسى، د. عبد الحليم النجار.

الأعمال الأرسطية الرئيسية، إما مباشرة من اليونانية أو بتوسط السيريانية مع أن أغلبية الترجمات السيريانية تمت بعد الفتح الإسلامي، وفي القرن التالي (العاشر) أعيدت ترجمة بعض مؤلفات أرسطو، وذلك بهدف تدقيق معناها وإصلاح أسلوبها وتهذيب مصطلحاتها، وكان بين هذه المؤلفات ما ترجم أربع مرات، مثال ذلك «تفنيد الحجج للسوفسطائية».

ومن أجل التفهم الأعمق لفلسفة أرسطو كانت تستخدم أعمال شراحه المتأخرين أمثال: فورفيريوس، وثانسطيوس، ويوحنا فيليبونوس، وسمبليقيوس، وأوليمبيودورس شراح مدرسة الإسكندرية.

ونقلت إلى العربية بعض حوارات أفلاطون، بينها «النواميس» و «السوفسطائي» و«طيماوس»، ولكن معلم أرسطو هذا كان أقل نفوذا ورواجا من تلميذه عند العرب، فقد كانت أعماله، بمسوحها الميثولوچية وببعدها عن الدقة العلمية في تفسير الأمور الطبيعية (كما في «طيماوس»، مثلا)، لا تصمد للمنافسة مع مؤلفات أرسطو، التى تستند إلى المنهجية الدقيقة والوقائع الثابتة، والتى تشكل نسقا متكاملا من المعارف، وهذا مما يشهد للعقل العربى على قدرة التمييز بين مدرسة أفلاطون ومدرسة أرسطو وميله نحو منهجية أرسطو.

ولعبت دورا كبيرا فى قيام الفكر العربى الإسلامى بترجمة الأعمال التى تعود إلى المدرستين: الإسكندرانية والأثينية فى الأفلاطونية المحدثة، فقد تعرف العالم الإسلامى على آراء أفلوطين المصرى من خلال ما يسمى بـ «أثولوچيا أرسطو طاليس»، التى هى فى الحقيقة تلخيص لبعض «التاسوعيات» أفلوطين (الثلاث الأخيرة منها: الرابعة والخامسة والسادسة)، كما نقلت إلى العربية مقتطفات أخرى من تلك التاسوعيات، ولكن إذا كان البعض منها قد نسب إلى «الشيخ اليوناني»، أى أفلاطون، فإن بعضها الآخر قد نسب إلى الفارابي، ومن أعمال برقليس وصلنا «كتاب الخير المحض» الذى هو مقتطفات من مؤلفه «أصول الإلهيات»، وتسع من أصل الثمانى عشرة حجة لصالح القول بقدم العالم والتى وردت فى كتاب برقليس «فى قدم العالم»، و «مقالة فى إثبات الصور الروحانية التى لا هيولى لها» المنسوبة إلى الإسكندر الأفروديسي، والتى هى فى الحقيقة جزء من «أصول الإلهيات»، وفصول أخرى من هذا الكتاب أيضا.

كما ترجمت إلى العربية أعمال الإسكندر الأفروديسى وثامسطيوس وأوليميودورس ويوحنا فيليبونوس ونقولا الدمشقى.

وكان المحافظون من الفقهاء ينظرون بارتياب إلى العلوم الفلسفية اليونانية، «علوم الأوائل»، التى عرفت أيضا بـ «العلوم الدخيلة»، ولكن هذه العلوم لم تكن دخيلة تماما على الثقافة العربية الإسلامية، ولا شيئا غريبا عنها، فبين الورثة الأحياء لهذه التقاليد كان النساطرة السريان والصابئة والأقباط، الذين كان المسلمون على صلة وطيدة ومثمرة بهم. وبدءا من القرن التاسع صار بالإمكان تتبع تأثير الفلسفة اليونانية حتى فى المؤلفات الخاصة بالنحو والشعر و«الأدب»، وراحت الحكايات والنكات عن حياة حكماء اليونانيين ومذاهبهم تلاقى الرواج الواسع حتى خارج الفئات العليا من الأوساط المثقفة[1].

فمن المتعذر فهم هذه الظاهرة إلا بوضعها فى إطارها التاريخى والاجتماعى - الثقافي، الذى كانت من أهم سماته المميزة:

- الازدهار الكبير للمدن وللحياة المدنية (بحيث كانت نسبة السكان الذين يقطنون مدنا يزيد عدد سكانها على المئة ألف فى القرون ٨- ١٠، أعلى منها فى أكثر بلدان أوربا الغربية تطورا فى القرن ١٩، بنزعتها الدنيوية والعملية التى حفظ لنا الجاحظ (القرن ٩) فى «كتاب البخلاء» مشاهد بالغة الدلالة منها.
- الانتشار الواسع للتعلم، وتطور العلم والثقافة، والتقدير الكبير للعلم وأهله، والحب العميق للكلمة المكتوبة، ففى قرطبة وحدها -كما يقدّر الإخصائيون- كان هناك من الكتب أكثر مما فى كل أوربا المسيحية المعاصرة لها آنئذ، وقد كان هذا كله وراء ظهور نموذج «الأديب» و«الأدب» الذى يأخذ من كل علم بطرف، والذى يجمع بين سعة الاطلاع وأناقة السلوك وما ينسب إلى ابن قتيبة من نقد النثر ونقد الشعر وهذا الأخير -هو كما ذهب المحققون- ينتسب إلى أرسطو وهذا لا يقدح فى أصالة المدارس النقدية فى الأدب العربى.
- وكان الاغتناء المتبادل والتعايش بين جملة من الملل المتباينة، مما يعوّل على التسامح الدينى المذهبى، ويخفف من غلواء العصبية الطائفية.
- رواج مختلف أشكال الفكر المتحرر، بدءا من الرسائل التى تدور حول فكرة الزندقة، التى لقيت انتشارا واسعا فى أوساط «الظرفاء»[2].

---

(١) الفلسفة العربية الإسلامية د. أرتور سعدييف، ود. توفيق سلوم وتاريخ الفلسفة الإسلامية في المشرق، د. محمد إبراهيم الفيومى- دار الجيل.

(٢) الإمام الغزالى: ص ١٠٠، د. محمد إبراهيم الفيومى - دار الفكر العربى.

ومن العوامل التى ساهمت فى تهيئة التربة لتربية الناس بروح النزعة الشمولية الكلية، ولتذليل الانغلاق والعصبية الطائفية، بما فى ذلك الحذر والعداء للعلوم المذكورة (العلوم الدخيلة)، ذات الأصل الوثني، ناهيك عن تلقيها على أيدى المسيحيين، كانت الوجهة للنزعة الإنسانية العامة، التى تشكلت فى العالم الإسلامي، فهنا، كما فى العالم الهلينيستي، جاء توطيد الصلة الاقتصادية، والتجارية والثقافية ليسرع فى تبلور فكرة وحدة البشرية التى سعى الإسلام لتحقيقها ثم جاءت اللغة العربية لتهدم الحاجز الذى كان يفصل -على الصعيد الثقافي- بين «العربي» و«العجمي»، وذلك على غرار ما فعلته اللغة الهيلينستية من تذليل الفوارق بين «اليوناني» «الهيليني» و «البربري»[١].

فاليعقوبى يحيى بن عدى الذى كان على رأس المدرسة الأرسطية «المشائية» ببغداد، تتلمذ على المسلم أبى نصر الفارابي، الذى تتلمذ بدوره على النسطورى يوحنا ابن حيلان، وكان هؤلاء المفكرون ومعهم الفيلسوفان اليهوديان وهب بن يعيش وأبو الخير داود بن مزاج، يرتبطون فيما بينهم بعرى من القرابة الروحية، أوثق بكثير منها بينهم وبين عامة الناس من أبناء طوائفهم، وتبين لوحات الحياة العقلية فى بغداد القرن العاشر، التى رسمها الأديب والفيلسوف أبو حيان التوحيدى كيف كان المسلمون والنصارى واليهود وأبناء الملل الأخرى من كافة أرجاء العالم الإسلامى يلتقون فى مجالسهم «مجالس العلماء»، التى كان يسود فيها ما تمليه الفلسفة من قيم وأهداف، تعلو على الفوارق القومية والدينية، وينعكس جوهرها الإنسانى فى عبارة التوحيدى الشهيرة- و «أشكل الإنسانُ على الإنسان».

ومن العوامل التى ذللت العوائق التى تعترض طريق التطور الحر للفكر الفلسفي، كانت خصوصية الحياة الدينية فى العالم الإسلامى بالمقارنة مع أوربا المسيحية فى العصر الوسيط، فلم يعترف الإسلام بأى وسطاء بين الإله والمؤمنين، ولا يحق لأحد فى احتكار تأويل القرآن والسنة، ولم تقم فى الإسلام مؤسسة شبيهة بـ «الكنيسة»، ولا مراتبية إكليركية ومجاميع كنسية، تتولى حسم الخلافات فى العقائد الدينية، وتفرض على الجماعة حلا واحدا ووحيدا لا تحيد عنه قيد أنملة، وترى لنفسها الحق فى تحريم هذا أو ذاك من المذاهب، وحرمان أصحابه من عضوية جماعة المؤمنين، إلخ، بعبارة موجزة: لم تكن فى الإسلام أرثوذكسية وإن كان هذا لم يكن ليمنع، بالطبع، أن تدعى كل مدرسة أو فرقة -كما هو الحال فى المسيحية- بأن مذهبها هو المذهب «الصحيح» الوحيد.

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المشرق، ص ١٣٠ .

ففى مجال التشريع تبلورت، ومنذ صدر الإسلام، مدرستان وهما فيما يبدو متعارضتان لكنهما فى حقيقة الأمر يرسمان منهجا متكاملا، أولهما: مدرسة «أهل الحديث»، التى أظهر ما كانت فى الحجاز والتى كان أنصارها لا يتجاوزون النص (من قرآن وسنة)، فإن سئلوا عن شىء وعرفوا فيه آية أو حديثا أفتوا، وإلا توقفوا، لا يقولون شيئا، وكان هؤلاء يعرفون بالاعتداد بالحديث.. وفى مقابل هؤلاء قامت مدرسة «أهل الرأى»، التى انتشرت فى العراق خاصة، والتى تميز أصحابها بثقافة العراق ومدارسه، وبتدقيقهم فى الأدلة، وبتحكيمهم العقل فى الآراء، وبتغليبهم القياس على النقل، وقد توّجت مدرسة «أهل الرأي» بأبى حنيفة (النعمان بن ثابت، ٦٩٩ - ٧٦٧)، إمام المذهب الحنفي، الذى عرف بتوسعه وسماحته عموما، وأما نزعة مدرسة أهل الحديث فتجسدت على أشدّها فى المذهب الحنبلي، وتوسط المذهبان المالكى والشافعى بين المدرستين.

وكانت قضايا الجدل التى تكونت حولها الفرق الإسلامية هي:

• الخلاف حول من هو الخليفة ؟

وفى ميدان العقائد توزع المسلمون إلى فرق جمة، فقد نشب الجدل بينهم حول «الإمامة» (الخلافة)، مَن الأحق بها بعد الرسول ﷺ، وهل تكون بالاتفاق والاختيار (بالبيعة والاستفتاء والشورى) أم بالنص والتعيين، وهل يجمع الإمام بين السلطتين الزمنية والروحية، إلخ، وكان ذلك سبب تمايز السنّة والشيعة.

• الخلاف حول مرتكب الكبيرة :

واختلف المسلمون حول مسألة «صاحب الكبيرة»، وما يتصل بها من قضايا العلاقة بين النظر والعمل، والإسلام والإيمان، فغالى الخوارج فى تشديدهم، إذ حكموا بأن صاحب الكبيرة كافر، مخلد فى النار، واعتبروا العمل شرطا للإيمان، وبالمقابل تمادى «المرجئة» فى تسامحهم، فتوقفوا عن تكفير صاحب الكبيرة، وتركوا الحكم فيه لله، وفصلوا العمل عن الإيمان واعتبروا أن الله وحده هو الذى يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور، فليس لأحد أن يكون رقيبا أو حسيبا على ضمائر الناس.

وتناقضت الآراء فى التسيير والتخيير، القضاء والقدر، فذهبت «الجبرية» إلى أن الأفعال كلها لله، وقالت «القدرية» بأن الإنسان خالق «قدره»، خيره وشره.

• الخلاف حول الصفات الإلهية :

ودار الجدل حول قضية الصفات والذات الإلهية، واختلفت المواقف فتطرف بعضهم فى إثبات الصفات والأخذ بحرفيتها كما جاءت فى القرآن (من «يد» و«عين»...)، حتى وصلوا إلى التشبيه والتجسيم، وغالى آخرون فى تأويلها (اليد - بمعنى القوة والاستيلاء، والعين - بمعنى الغاية والإرشاد...)، فخلصوا إلى «النفى» و«التعطيل».

• مناقشة مبدأ الخلاف والتفرق :

ولم يأت القرن العاشر حتى صار مؤرخو الفرق والإخباريون يرون صعوبة بالغة فى حصر الفرق الإسلامية بالعدد الذى نسب إلى الرسول ﷺ التنبؤ به: نيف وسبعون، ومال بعضهم إلى إضفاء الشرعية على هذه التعددية، واعتمدوا فى ذلك، فيما اعتمدوا، على أحاديث منها: «اختلاف أمتى رحمة»، و «ستفترق أمتى إلى نيف وسبعين فرقة، كلها فى الجنة إلا واحدة»...

• الزمالة الفكرية بين الفرق :

وكان لهذا التعايش بين الفرق أثره على تحقيق مبدأ الزمالة، والتعرف على الآراء المخالفة أثر بعيد فى شحذ العقول وحثها على البحث والدرس عن أوجه الخلاف وأسبابها، وفى تحرير الأذهان من أسْر التقاليد الدينية الضيقة التى تربوا فى أحضانها، وقد نوّه المفكرون الإسلاميون أنفسهم إلى التأثير المعرفى الإيجابى لتباين الآراء هذا، مما تجسد فى القول المأثور: «لا يعرف الرجل خطأ معلمه حتى يسمع الاختلاف».

• الحوار الفكرى ودور العقل:

وأدى الحوار بين الفرق الإسلامية إلى تفهم تعذر الاعتماد على النص حتى القرآنى منه، حجة حاسمة لنصرة هذا المعتقد أو ذاك، «فالقرآن حمّال أوجه»، «وما من فرقة إلا ولها فى كتاب الله حجة»، هذا فى الجدل بين المسلمين، فكيف بينهم وبين أبناء الملل الأخرى، بما فيها الديانات التوحيدية التى اعترف بها الإسلام، كاليهودية والمسيحية، والتى كان معتنقوها يعيشون بأمان فى دار الإسلام، وعلى هذا النحو راح يبرز دور العقل حكما أعلى فى المناقشات الدينية، وفى فهم العقائد الدينية نفسها، وفى خضم هذه المشادات ظهرت وتطورت النزعة العقلانية فى «علم الكلام»، أول التيارات الفلسفية فى الفكر العربى الإسلامى.

• مقدمة ثانية :

المرحلة الأولى : الفرق وقضاياها

١- الخوارج:

الخوارج قوم من جند عليّ أكثرهم من قبيلة تميم رأوا أن التحكيم خطأ؛ لأن حكم الله واضح فى هذه المسألة وقبول التحكيم معناه الشك فى موقفهم والشك فى نهاية من مات منهم قبل ذلك وطلبوا من عليّ أن يقر بالخطأ فأبى فتركوه وخرجوا إلى قرية قريبة من الكوفة تسمى «حروراء» وأمّروا عليهم رجلا منهم، وقد حاول عليّ أن يعود بهم إلى شيعته وجنده فرفضوا فحاربهم فى الموقعة المشهورة بموقعة النهروان وقتل منهم كثيرا، ولكنه لم ينجح فى إبادتهم، وقد زاد ذلك من كره الخوارج له حتى قتله أحدهم بعد ذلك وهو عبد الرحمن بن ملجم الخارجى.

والخوارج ينقسمون إلى طوائف كثيرة منها **الأزارقة** أتباع نافع بن الأزرق الذى يعتبر من أشهر رجالهم، **والنجدات** أتباع لنجدة بن عامر **والصفرية** أتباع زياد بن الأصفر، وكذلك **الإباضية** الذين أشرنا إليهم آنفا وهم أتباع عبد الله بن إباض التميمى الذى ظهر فى النصف الثانى من القرن الأول للهجرة.

فالخوارج يتميزون جميعا بالعاطفة الدينية الحية والإخلاص للعقيدة والاجتهاد فى العبادة مما كان له أكبر الأثر فى أقوالهم شعرا ونثرا وكذلك فى أفعالهم التى تنبئ عن أشخاص كانت تضحى بأعز ما تملك من النفس والمال فى سبيل تأييد ما تعتقد أنه حق ودين؛ ولذلك لم يقل الخوارج بالتقية (وهى التظاهر بمذهب يرضى القوة المعارضة لهم استجلابا لنفعهم أو خديعة لهم) ولذلك ليس بغريب أن يكون منهجهم فى فهم الدين هو التزامهم لحرفية الكتاب والسنة وعدم تعمقهم فى التأويل كما فعل غيرهم(١).

قضاياهم:

أما عن قضاياهم فقد كانت الخلافة هى السبب فى ظهورهم كما كان موضوع الخلافة هو الموضوع الأول الذى شغل أذهانهم، فكثير منهم على أن الخلافة ليست من أركان الدين وللمسلمين أن يعيشوا من غير خليفة وحسبهم كتاب الله وسنة رسوله ليفصلا بينهم، وإذا كان لا بد من خليفة فليس من الضرورى أن يكون من بيت على أو يكون من قريش، بل يصح أن يكون أى فرد من المسلمين مهما كان ولو كان عبدا

---

(١) الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسى د. محمد إبراهيم الفيومى.

حبشيا إذا كان صالحا للخلافة، وهذا الرأى هو موضع اتفاق فيما بينهم. وإذا اختير فليس يصح منه أن يتنازل كما أنه ليس من حقه أن يقبل التحكيم بعد ذلك.

والخوارج يرون مع هذا أن عزل الإمام واجب وحربه فرض على كل مسلم إذا صار جائرا ولهذا حاربوا عليا حين ضل فى رأيهم بقبوله التحكيم وحاربوا معاوية أيضا. ولقد كان لهذا المبدأ على العموم أكبر الأثر فى تلك الحروب التى شنوها على الأمويين والعباسيين أيضا مما أدى إلى إضعاف الدولة الإسلامية عموما. وقد جرهم هذا البحث السياسى إلى بحث دينى وهو الحكم بتكفير أصحاب الكبيرة واعتبار الأعمال جزءا من الإيمان على ما يرى أغلبهم؛ ولذلك كانت الآراء التى تجمعهم جميعا هى الحكم بتكفير على وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين ومن رضى بالتحكيم وصوب الحكمين أو أحدهما ووجوب الخروج على السلطان الجائر،كما أن تكفير مرتكب الكبائر يكاد يكون رأيهم جميعا وإن روى فى ذلك خلاف لبعضهم.

٢- التشيع:

إن التشيع كان فى مبدأ أمره لا يعنى أكثر من يقين بأحقية علىّ للخلافة أكثر من غيره من الصحابة؛ وذلك لقرابته وسبقه وشجاعته وعلمه، وهى الصفات التى برهنت حياة على -كرم الله وجهه- على ثبوتها له، ثم تطورت الأمور بعد ذلك،والتحق بالشيعة كل من يريد هدم الإسلام ارتضاء لأحقاده أو من يريد إلباس الإسلام ثوبا من عقائده السابقة أو عقائد آبائه وأجداده، وكذلك كل من يريد هدم الدولة العربية وخاصة من الفرس الذين أطاح العرب باستقلالهم والذين ألفوا التقديس للبيت المالك عندهم، وقد كان البيت النبوى يمثل ذلك فى أذهانهم؛ ولذلك نرى هذه الطائفة بالذات تشتمل على سائر الأنواع من الآراء المختلفة فمنها المعتدل ومنها المغالى، والمغالاة فيها على أنواع منها ما يخرج صاحبها عن الإسلام.

٣- الشيعة الزيدية:

تمثل هذه الناحية المعتدلة من الآراء فرأيها كسائر الشيعة أن عليا أفضل الصحابة وأحقهم بالخلافة، ولكنها مع ذلك تقرر أن إمامة أبى بكر وعمر صحيحتان وإن كانا أقل فضلا من على؛ لأن إمامة المفضول مع وجود الفاضل جائزة، بل وتسلم هذه الفرقة مع جمهور المسلمين بأنه لا يوجد نص صحيح وصريح يثبت أن النبى ﷺ قد أوصى لعلى بالخلافة، وتنكر أن هناك وحيا بتعيين الأئمة بل أن كل فاطمى زاهد شجاع عالم سخى قادر على القتال يخرج للمطالبة يصح أن يكون إماما كما أنهم لا يؤمنون بالخرافات التى ألصقتها الفرق الأخرى بمن يكون إماما، حتى ادعى بعضهم أن فى الإمام جزءا إلهيا

ولكنهم يشترطون فيه فقط أن يكون مجتهدا حتى يستطيع تمييز الأحكام التى تتطلبها حاجة الأمة كما أنهم لا يقولون بالرجعة أو الإمام المختفى[١].

ويختلف الزيدية عن الخوارج فى نظرتهم إلى الخلافة، فالإمامة فى رأيهم ليست من المصلحة العامة التى يعود الفصل فيها إلى رأى الأمة واختيارها[٢] بل هى أهم ركن فى الإسلام؛ فالاعتقاد فى الإمام جزء من الإيمان عندهم؛ لأن الإمام هو الذى ينفذ الشرائع ويقيم الحدود ويصد عادية العدوان ويقود الجيش إلى الفتح والجهاد ومن ثم فلا يصح القول بأن النبى ﷺ قد أهمل أمرها ولم يعين له وصيا بل الواقع أنه عين عليا وعلى أوصى إلى من بعده ومن بعده أوصى إلى من بعده وهكذا على اختلاف فى الأئمة أشخاصا وأعدادا، ويسوقون فى البرهنة على إمامة على -كرم الله وجهه- نصوصا «لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشيعة بل أكثرها موضوع أو مطعون[٣] فيه أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة» كما يقول ابن خلدون فى مقدمته، وهذا ما يعرف عند الشيعة بفكرة الوصاية التى تشتمل على القول بعصمة على ومن بعده من الأوصياء بل وترفعه إلى أعلى مقام بعد النبى ﷺ[٤] وترتب على ذلك حكمهم بخطأ أبى بكر وعمر لأنهم رضوا بالخلافة مع علمهم بأن عليا أفضل منهم، وقد غالى بعضهم فحكم بكفرهم وكفر من شايعهم لأنهم قد جحدوا وصية الرسول ﷺ لعلى بالخلافة مع وجود النصوص التى تثبت ذلك.

٤- الشيعة الغالية:

يزعمون أنه قد حل بعلى «جزء إلهى واتحد بجسده فيه وبه كان يعلم الغيب إذ أخبر عن الملاحم وصح الخبر، وبه كان يحارب الكفار وله النصرة والظفر، وبه قلع باب خيبر» وقد ذكرت المصادر التاريخية أن أول من دعا إلى تأليهه هو عبد الله بن سبأ اليهودى الذى قال بالرجعة أيضا، وكان يعنى بها فى أول الأمر أن محمدا ﷺ سيرجع ثم تحول بعد ذلك لسبب لا يزال مجهولا إلى القول برجعة على وقد تطورت هذه الفكرة فيما بعد عند الإمامية إلى القول باختفاء الأئمة وإن الإمام المختفى سيعود فيملأ الأرض عدلا بعد أن ملئت جورا وإن اختلفوا فيما بينهم فى تعيين هذا الإمام المنتظر وهذا راجع إلى اختلافهم فى تعيين الأئمة بعد على[٥].

---

(١) الأشعرى ص١٨٠ حمودة غرابة.

(٢) المرجع السابق صفحة ١٩٠

(٣) تاريخ الفرق الإسلامية السياسى والدينى- الشيعة العربية والزيدية- د. محمد إبراهيم الفيومى.

(٤) ابن عساكر المصدر السابق صفحة ١٤٩ .

(٥) تاريخ الفرق الإسلامية السياسى والدينى- الشيعة الشعوبية والإمامية الاثنى عشرية د. محمد إبراهيم الفيومى - دار الفكر العربى.

٥- المرجئة:

هى التى توسطت فلم تحكم بكفر على وشيعته كما حكم الخوارج ولم تقرر أن الإمامة ركن من الإيمان كما تقول الشيعة وكانت تهدف من ذلك إلى إرضاء الطرفين معا بل اجتهدت أن ترضى البيت الحاكم أيضا فلم تحكم بكفر معاوية وشيعته الذين اتفق الخوارج والشيعة على كفرهم وأرجأت الفصل فى مسألة الإيمان والكفر إلى الله يحكم فيها يوم القيامة وهؤلاء هم (مرجئة الخوارج) وإن كان التاريخ العقلى يعرف أيضا (معتزلة المرجئة) وهم الذين جمعوا بين آراء الاعتزال والإرجاء بل ويعرف كذلك (المرجئة الخاصة) وهى التى ترجئ العمل أى تؤخره عن النية والقصد، ولكن هاتين الفرقتين الأخيرتين لم تظهرا إلا أخيرا، والمهم من ذلك أن نتيجة هذه المحاولة قد أغضبت الخوارج والشيعة معا، فبقيت المرجئة بجانبهم فرقة زائدة تتميز هى الأخرى بمبادئها.

٦- القدرية والجهمية:

حين أوغل الولاة الأمويون فى الاغتيالات السياسية وتصفية الخصوم جرّهم ذلك إلى محاولة تحديد مسئولية العبد بالنسبة لتصرفاته فاصطدموا بمشكلة القدر التى أدت إلى نشأة فرقتين جديدتين هما: **القدرية** وعلى رأسها معبد[١] الجهنى وغيلان الدمشقى[٢] اللذان راحا يقرران أن الإنسان حر فى أفعاله وخالق لتصرفاته، **والجهمية**[٣] التى تقول بالجبر وترى أن الإنسان كالريشة فى مهب الرياح فزاد ذلك من حدة الجدل بين المسلمين.

---

(١) تابعى صدوق ولكنه سن سنة سيئة لابتداعه القول فى القدر وتقريره أن الأمر أنف وقد قتله الحجاج صبرا لخروجه مع ابن الأشعث - انظر تاريخ الجهمية والمعتزلة سنة ٥٥ .

(٢) هو غيلان بن مروان [مولى عثمان بن عفان]. كان يسكن دمشق ثم تكلم فى القدر متأثرا هو ومعبد - على ما يرى ابن نباتة المصرى - بنصرانى من أهل العراق قد أسلم وما زال أعداؤه بهشام بن عبد الملك حتى احفظوه عليه فأمر بقطع يديه ورجليه ثم قتله وصلبه.

(٣) نسبة إلى رئيسها جهم بن صفوان الذى أخذ آراءه فى العقيدة عن الجعد بن درهم، وقد خرج مع الحارث ابن سريج التميمى على أمراء بنى أمية فى عهد هشام ولم يزل معه حتى قتلا وينسبه المؤرخون تارة إلى سمرقند وأخرى إلى ترمذ، وخلاصة رأيه: القول بنفى الصفات عن الله إلا صفتى الفعل والخلق اللتين لا يشاركه فيهما أحد من خلقه وتبع ذلك فى رأيه أن يقول بالجبر حيث لا خلق للعبد.

- الحسن البصرى :

التقت هذه التيارات جميعا عند رجل له مكانه فى تاريخ الإسلام العقلى والصبغة الإسلامية الأخلاقية وهو الحسن البصرى[١].

المرحلة الثانية: استقلال القضايا عن الفرق

لم يشأ الحسن أن تدور المناقشات حول الأشخاص بل حول المبادئ ثم تساءل عن السبب فى اتهام على ومعاوية وغيرهما بالكفر، ثم قال أليس ذلك لارتكابهم كبيرة فى نظر من حكم بكفرهم؟

وإذن فليكن موضوع البحث هو «مرتكب الكبيرة»، ثم قال: إن الإيمان الحق فى رأيى يستتبع العمل الصالح قطعا، فليس من المعقول أن نؤمن بوجوب الصلاة وما يترتب على فعلها أو تركها من عقوبة أو جزاء ثم نتركها بعد ذلك، وليس من المعقول أن نؤمن بتحريم شيء كالزنا والقتل وما يترتب على تركه أو فعله من ثواب أو عقاب ثم نأتيه مع ذلك، فاليقين بخيرية الشيء وأنه من عند الله يؤدى إلى اتباع ما أمر الله به واجتناب ما نهى عنه، وترتب على هذا أن صرح بأن مرتكب الكبيرة لا يعتبر مؤمنا وإلا لعمل بإيمانه كما أنه لا يعتبر كافرا وإلا لتظاهر بالكفر وجاهر به إذن فهو منافق.

أما مشكلة القدر فقد قال بحرية العبد وأثبت له الاختيار المطلق فى الأفعال كلها الخير والشر جميعا وإن أسند بعضهم إليه أن جميع الأفعال من الله ما عدا الشر والمعاصى فإنها تعود إلى العبد.

يقول د. حمودة غرابة: وليس من شك فى أن انتقاله بالموضوع من الجزئى إلى الكلى فى مشكلة الكبيرة هو المنهج الصحيح فى الوصول إلى حكم علمى.

- المعتزلة:

كان الحكم الأموى متعصبا للعرب والعربية؛ ولذلك لم تستطع الشعوب المغلوبة

---

(١) هو الإمام أبو سعيد الحسن بن يسار وكان والده من سبى ميساق ولد بالمدينة فى خلافة عمر سنة ٢١ هـ وتربى فى منزل أم سلمة زوج النبى ﷺ ولكنه أقام بالبصرة بعد ذلك حتى لقب بإمامها بل إمام أهل العصر جميعا. شاهد الثورة على عثمان ورأى قتله ورأى قتال على ومعاوية كما شاهد الحرب بين عائشة وعلى روى عن كثير من الصحابة ومات سنة ١١٠ هـ.

التى خضعت للإسلام منذ عـهد عمر[١] والتى كانت تحفظ أنواعا من الثـقافات المختلفة أن تزج بهذه الثقافة فى تيار الفكر الإسلامى على شكل واسع حتى تم لهذه الشعوب ما أرادت وسقطت دولة بنى أمية سنة ١٣٢ هـ فسقط بسـقوطها العرب كسادة واضطروا أن يندفعـوا فى غمار الصناع والعامـة وأن يقبلوا على الجدل مع هذه الشعـوب التى كانت تحمل أشد الأحقاد عليهم،وابتدأت الثنوية[٢] من الفرس والسمنية التى أثارت الشك فى المعرفة بالإضافة إلى الفرق المختـلفة من اليهود والنصارى وكذلك الدهرية التى لا تؤمن بخالق تعمل - وهذه فرصتها - على زلزلة سلطان العقيدة فى نفوس المسلمين أنفسهم.

حتى اختلف واصل بن عطاء مع الحسن البصرى بعـد أن اختلف معه على مسألة الكبيرة، فقد رأى واصل أن مرتكبهـا ليس بمنافق كما يقول أستاذه بل هو فى منزلة بين المنزلتين وأخذ يـقرر رأيه مستقـلا عن شيخه ثم انضم إليـه عمرو بن عبيـد وشرعا فى تكوين هذه الطائفة التى لم تلبث تعاليمها أن انتشرت بفضل إخلاص الداعين لها.

ثم تكون للمدرسـة بعد ذلك فـرع ببغداد عـاصمة الخـلافة إلى جانب مـركزها الأصلى بالبصرة، وإن ظل الخلاف بين الأصل والفرع محدودا لا صلة له بمبادئ المعتزلة الأساسية.

يقول د. حمودة غرابة: وقد سلك المعتزلة جميعا فى دفاعهم عن الإسلام المسلك العلمى القدير بالتقـدير فترجموا كـتب الفرس وقرأوها ليردوا عليهـا عن علم وبصيرة، وحين رأوا النساطرة واليعاقبة وغيرهما من الفرق اليهودية والمسيحية قد تسلحوا بالفلسفة الإغـريقـية فى جـدالهم رغـبـوا إلى المنصـور أن يتـرجم لهم كـتب المنطق الأرسطى،

(١) استطاع المسلمون فى عهده أن يـضموا شتيتا من الممالك المختلفـة أصحاب الثقافات المتباينة ففـتحوا مصر وفيها الإسكندرية مهد الأفكار التى امتزج فيها الوحى بـالتفلسف،وفارس وفيها كثير من الديانات القديمة كما فتحـوا العراق والشام بما تشتمل عليه من الفرق المسيـحية المختلفة كالنساطرة واليعـاقبة بالإضافة إلى اليهود الذين ظلوا ببلاد العرب.

(٢) تتفق الديانات الفارسية الثلاث (الزرادشتيـة والمانوية والمزدكية) فى القول بإلهين أو أصلين للعالم أحدهما للخيـر ويسمى (أهورا) والثانى للشر ويـسـمى (أهرمين) وأن الحرب بينهـما سجال وإن كـانت النصرة فى النهاية ستكون لإله الخير ولكنها تختلف فى نظرتها لهـذا العالم،فزرادشت متفائل يرى أن هذا العالم خير وأن من واجب الإنسان أن يعمل على تعـميره،بينما يراه مانى شرا لأنه نتيـجة اتحاد النور والظلمة وأن من واجب الإنسان أن يستعجل نهايتـه بالإضراب عن الزواج والمبالغة فى الزهد، على حـين أننا نرى مزدك ينادى بإباحة النساء والأموال للناس جميعا كالماء والهواء لأن الاستئثار بهما هو أهم أسباب النزاع فى هذا العالم.

فاستجاب المنصور لرغبتهم وترجم كتب الطب أيضا لأنه كان ممعودا وكتب التنجيم لأنه كان مشغوفا به[١] وقد أتم المأمون ما بدأ به جده فترجمت[٢] فى عهده أهم كتب الفلسفة اليونانية.

من هو المعتزلى ؟

يقول الخياط: «وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فإذا أكملت فيه هذه الخصال فهو معتزلى[٣]». فإذا استعرضنا هذه المبادئ وجدنا أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ليست له صلة كبيرة بعلوم العقائد، لأنه تكليف علمى مكانه الفقه، وغايته هى الإصلاح الجماعى وبث خير التعاليم فى نفوس الشعوب الإسلامية، أما المبدأ الخاص بالوعد والوعيد فهو فى رأيى أدنى إلى أن يكون فرعا من الفروع المتعلقة بمبدئهم فى العدل، والقول بالمنزلة بين المنزلتين هو المبدأ الذى افترق بسببه واصل كما قدمنا عن شيخه أبى الحسن، وقد بنوه على أن فعل الواجبات هو الدين ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ۝﴾ [البينة] والدين هو الإسلام: «إن الدين عند الله الإسلام» والإسلام هو الإيمان لقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلامُ...۝﴾ [آل عمران] وإذن ففعل الواجبات أقرارا كانت أو عملا هو الإيمان.

العدل والتوحيد والتنزيه :

أما رأيهم فى العدل والتوحيد، ويعنون بالتوحيد الوحدة المطلقة والتنزيه الكامل لله ولذلك سموا بأهل التوحيد لمبالغتهم فى تصويره، ولعل الذى حملهم على هذه المبالغة هو ما هالهم من نزعة الشيعة الرافضة الذين تأثروا بالمذاهب الفارسية إلى وضع الله فى صورة حسية مجسمة إلى جانب قول هؤلاء الفرس بالتعدد والأثنينية.

أورد الخياط نصا فى الذات العلية يفيد تأثرهم بالفلسفة فقد استعملوا فيه ألفاظا وفكرا لا يعرفهما إلا الوسط الفلسفى.

---

(١) ترجم لأفلاطون كتب كثيرة منها طيماوس والجمهورية، كما ترجمت كتب أرسطو المنطقية والطبيعية كسمع الكيان والسماء والعالم وكذلك الإلهية ككتاب ما بعد الطبيعة والأخلاقية ككتاب الأخلاق الذى ترجمه حنين بن إسحاق وكذلك ترجمت كتب جالينوس وغيره.

(٢) الأشعرى ص ٤٢ .

(٣) الانتصار ١٢٦ .

تقول المعتزلة: «إن الله واحد ليس كمثله شيء وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولا صورة ولا لحم ولا دم ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة، ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض، وليس بذى أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذى جهات وليس بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار ولا تدركه الحواس ولا يقاس على الناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا تجرى عليه الآفات ولا تحل به العاهات وكل ما يخطر بالبال ويتصور بالوهم فغير مشبه له لم يزل أولا سابقا للمحدثات موجودا قبل المخلوقات ولم يزل قادرا عالما حيا ولا يزال كذلك. لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع. شيء لا كالأشياء. عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء. وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك فى ملكه ولا وزير له ولا سلطان ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق ولم يخلق الخلق على مثال سبق وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه. لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور واللذات ولا يصل إليه الأذى والآلام؛ ليس بذى غاية فيتناهى ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص، تقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والابناء»[1] وهذا مع كونه مليئا بالأفكار والألفاظ الفلسفية معا لا تكاد تجد له نظيرا فى إثبات الوحدة والمبالغة فى التنزيه عند أى فرقة أخرى قد سبقت عليها، وربما كانت أفكارهم جميعا فى هذا المبدأ مصورة هنا ولكن ذلك لا يمنع من بيان مستلزمات هذه النظرة المغالية على شيء من التفصيل عندهم.

يقول غرابة: فقد ترتب على هذه المبالغة، القول: بنفى الصفات. وليس المراد بتلك الصفات هنا ما هو سلبى مثل قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴿١١﴾﴾ [الشورى] ولا ما هو إيجابى لفظا، سلبى معنى، مثل قوله سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾ [الإخلاص] وإنما المراد بها تلك الصفات الإيجابية لفظا ومعنى كالعلم والقدرة فالله عالم وقادر عندهم كما يقول القرآن، ولكنه عالم بذاته وقادر كذلك بذاته لا بعلم وقدرة زائدتين على الذات.

---

(١) مقالات الإسلاميين ص ١٥٥، ١٥٦ .

يقول الشهرستاني[١]: « وكانت هذه المقالة - يعنى نفى الصفات - فى بدئها غير نضيجة، وكان واصل يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة إلهين قديمين أزليين. قال -يعنى واصل- : ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين وإنما شرع أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان اعتبارا للذات القديمة كما قال الجبائى أو حالتان كما قال أبو هاشم، وميل أبى الحسن البصرى إلى ردهما إلى صفة واحدة وهى العالمية وذلك عين مذهب الفلاسفة».

وإنما لجأ المعتزلة المتأخرون إلى ذلك للتوفيق بين الفلسفة التى تنفى التركيب فى الواجب - وثبوت الصفات على أنها وجودية زائدة يؤدى إلى ذلك -وبين الدين الذى قرر للخالق جميع هذه الصفات. ومما يدل على تعمق المتأخرين من المعتزلة فى هذه المسألة أنهم قسموا الصفات الإيجابية إلى: صفات ذات، وهى التى لا يصح أن يوصف البارى بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها، كالقول بأنه عالم فهو لا يجهل ولا يقدر على أن يجهل، وإلى صفات فعل وهى التى يجوز أن يوصف البارى بأضدادها وبالقدرة على أضدادها، كالقول بأنه مريد فهو يوصف بالكراهة وبالقدرة على أن يكره، وكذلك كل وصف اشتق له من فعله كمتفضل أو من فعل غيره كمعبود. وصفات الذات فقط فى رأيهم هى الأزلية كما أن صفات الأفعال لا يمكن حصرها لتجددها بتجدد أفعال الخالق، وبحثوا أيضا مسألة الحمل فى الصفات أيضا وانتهى رأيهم إلى كونه اعتباريا لا يحقق للذات أمرا وجوديا زائدا عليها، وأثاروا مع ذلك أبحاثا كثيرة لها صلة بهذه المسألة كتساؤلهم: هل يقدر الله على الظلم والكذب أو لا يقدر؟ وقولهم: هل الله قادر على ما علم أنه لا يكون؟ وهل يقدر على ما قدر عليه عباده؟ إلى غير ذلك من المشاكل التى لا يتسع المقام لذكرها هنا وإن كان ذلك لا يعفينى من ذكر رأيهم فى صفة الكلام خاصة نظرا لأهميتها فإن المعتزلة يتفقون مع غيرهم فى القول بأن الله متكلم احتراما لنص القرآن الذى يقول: ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾ ﴾ [النساء] ولكنهم مع ذلك يحيلون أن يكون ذلك بمعنى الصفة الأزلية القديمة؛ لأن ذلك ينافى التوحيد الذى بالغوا فى تقريره؛ لأن كلام الله يشتمل على أمر ونهى وخبر واستخبار إلى غير ذلك، ومن المحال أن يكون الواحد مشتملا على حقائق مختلفة وخصائص متمايزة، ومع ذلك فيستحيل أن يكون القرآن أزليا؛ لأن الأمر مثلا ولا مأمور عبث والكلام مع النفس من غير مخاطب سفه. والقرآن مع هذا يشتمل على كل صفات الحادث فهو مؤلف من سور

(١) الملل والنحل جزء ١ ص ٥٧ ، ٥٨ . تحقيق د. فتح الله بدران.

وآيات ومرتب من حروف منتظمة وكلمات مجتمعة متعاقبة نقرأها ونسمعها ولها أول ونهاية فكيف يكون قديما. يضاف إلى ذلك أن القرآن قد وقع فيه النسخ ووصفه الله بقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۝٢﴾ [الأنبياء] فكيف يقع النسخ فى القديم ويوصف الأزلى بالحدوث؟ وعلى ذلك فمعنى كون الله متكلما أنه يخلق الكلام ومعنى كون القرآن كلام الله أنه تعالى خلقه من غير توسطنا فصحت نسبته إليه(١).

---

(١) * الأشعرى د. حمودة غرابة.

* تبيين كذب المفترى عليه، على بن الحسن بن هبة الله بن عساكر تحقيق الشيخ زاهد الكوثرى.

* الملل والنحل - الشهرستانى، تحقيق د. محمد بن فتح الله بدران.

* مقدمة ابن خلدون.

* تاريخ الفرق الإسلامية السياسى والدينى، الخوارج والمرجئة، د. محمد إبراهيم الفيومى، دار الفكر العربى.

* تاريخ الفرق الإسلامية السياسى والدينى- الشيعة العربية والزيدية، د. محمد إبراهيم الفيومى- دار الفكر العربى.

* العقيدة والشريعة فى الإسلام، جولد زيهر، ترجمة د. محمد يوسف موسى، عبد العزيز عبد الحق، د. على حسن عبد القادر.

• مقدمة ثالثة :

بواكير الجدل الكلامي... الخوارج والمعتزلة

١- الخريت بن راشد

نشأ نوع من الجدل بين على والخوارج، وبينهم وبين ابن عباس، فى شئون سياسية ودينية، وكان من بين الخوارج الذين جادلهم على شخصية غريبة هى شخصية الخريت بن راشد (+ ٣٩ / ٦٥٩) الذى يعتبر من الصحابة وقد اهتم به المستشرقون اهتماما بالغا، ويرجع نسبه إلى بنى ناجية القبيلة التى منعت الخراج عام صفين[١] وخالفت الإمام عليا لما قاتل أهل النهروان[٢] وصرح زعيمهم الخريت بن راشد بأنه غير راض عن سيرة على، ولا عن إمامته وأنه يرى أن يعتزل، ويكون مع من يدعو إلى الشورى فإذا اجتمع الناس على إمام كان معهم[٣]، فهو بهذا الاعتبار من دعاة الشورى ولكنه فى الواقع صاحب تقية فهو خارجى مع الخوارج إذا كان معهم وهو عثمانى إذا كان مع العثمانيين، وعمد إلى قومه فحرضهم على منع الزكاة، وقد كان فى بنى ناجية قبيلته هذه قوم نصارى، سبق لهم أن أسلموا فارتدوا لما رأوا هذا الخلاف بين المسلمين، وكان الخريت يخوف قومه - والنصارى منهم خاصة - من على ويقول لهم إنه يقتل كل من ارتد عن دينه، ورجع إلى النصرانية، واشترك النصارى معه فى القتال ونزل الأهواز فأتى إليه لصوص وعلوج كثيرون وجماعة من العرب تذهب مذهبه، وانضم إليه طائفة من الأكراد أرادوا منع الخراج. ويقول المسعودى عنه وعن قومه إنهم ارتدوا عن الإسلام إلى النصرانية[٤] فدعاه الإمام على إلى المناظرة فقال: (هلم أدارسك الكتاب، وأناظرك فى السنن، وأفاتحك أمورا من الحق أنا أعلم بها منك فلعلك تعرف ما أنت له الآن منكر، وتستبصر ما أنت عنه الآن جاهل)[٥] وأرسل إليه الإمام على رسوله فأجابه: (أمع الله أنتم وكتابه وسنة نبيه، أم مع الظالمين) فانتهى إلى أن الإمام عليا ظالم لا يستحق الخلافة، والواقع أنه صاحب هوى وتقلب، ويمكن لنا أن نتصور أن له غرضا سريا يعمل من أجل تحقيقه، فيستغل الحوادث والفرص[٦] من أجل ذلك، وليس من

---

(١) الطبرى جـ ٥ ص ١٢٤ .
(٢) الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسى د. محمد إبراهيم الفيومى.
(٣) آراء الخوارج د. عمار الطالبى.
(٤) سهير القلماوى، أدب الخوارج ص ٢٩ .
(٥) الطبرى جـ ٥ ص ١١٤ .
(٦) سهير القلماوى، أدب الخوارج ص ٢٩ .

المستبعد أن يكـون من صنائع ابن سبأ أو الحاقدين من النصارى، وأهل الردة الذين ما انفكوا يتربصون بالمسلمين الدوائر، ، وإلا فكيف يشارك فى قتال الخوارج مع على فى النهـروان ثم يصبح خـارجيا؟ وهل معنى هذا أن الخوارج كـانوا واقـعين تحت تأثيـر النصارى؟ إن أحد الكتـاب المعاصرين يقرر أن: (الموالى من المجوس والمسيـحيين الذين أسلموا كـان لهم بعض التأثيـر على عقيـدة الخوارج)[1] ولكنه لم يشـر إلى شخصـية الخـريت بن راشـد، وإنما اسـتنتج ذلك من وجـود المجـوس والنصـارى بين المسلمين، وإسلام بعـضهم مع بقاء العناصـر المجوسية والنصـرانية فى نفوسـهم، ولكن يبدو من المستبعـد أن يقع أمثال عبد الله بن وهب الراسبى تحت تأثير الـعناصر الأجنبية، وأغلب الظن أن الخـريت بن راشد انقلب خـارجيا لـكى يؤثر على قومـه وغيرهـم من الأكراد والعلوج واللصوص فى منع الزكاة والخراج، فهو يريد أن يحدث ردة ثانية باسم الخوارج والانشقاق على علىّ، ليمعن فى إفساد وحدة المسـلمين وليتزعم قومه، ولعله قصد إلى الإيقاع وتمزيق الخـوارج أيضا إلى جبهـتين كما حـدث لأصحاب على حيث تصـدعوا وانشقوا شقين، شيعة وخوارج.

٢- الإمام على وجدل الخوارج:

يبالغ د. النشـار حين يرد الجدل الكلامى الذى جرى بين الخـوارج والإمام على إلى نشأة أهل السنة والجماعة وإليه يرجع مذهـبهم الكلامى فهو كما يرى؛ أول متكلم؛ لأنه ناظر الخوارج فى مسألة الوعد والوعيد كما أنه ناظر أهل القدر فى المشيئة[2]. وأول من سمى أهل الجمـاعة بالمرجئة إنما هو نافع بن الأزرق فيـما رواه ابن أبى العوام بسنده عن عطاء[3] (+ ١٠٣هـ/ ٧٢١) ونشأة المرجئـة نفسها تعتبـر رد فعل لرأى الخوارج فى مرتكب الكبيرة حتى أن أحد الخوارج وهو اليمان بن الرباب ألف فى الرد على المرجئة. ويمكن القول بأن فكرة خلق القـرآن أو قدمه قد نشأت بذرتها إبان التـحكيم، فقد روى ابن عبـاس أن الخوارج قـالت لعلىّ: (حكّمت رجلين قـال: ما حكّمت مخـلوقا، إنما حكّمت القرآن)[4] وأورد الحافظ الأصبهـانى (+ ٢٦٧هـ/ ٨٨٠) فى كتاب السنة بسنده عن عكرمة أن نجدة (+٦٩ / ٦٨٨) الخـارجى جاء إلى ابن عباس فقـال: «يا ابن عباس نبئنا كيف معرفتك بربك تبارك وتعالى، فإن من قبلنا اختلفوا علينا» فيكون نجدة أول من

(١) عمر أبو النصر، الخوارج فى الإسلام، ص ١٨ .

(٢) الدكتور النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ٢ ص ٢٧٤ - ٢٧٥ .

(٣) الإسفراينى، التبصير فى الدين، تعليق زاهد الكوثرى ص ٦٠ - ٦١ تـ (٥) الدكتـور النشار نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ١ ص ٢٧٠ .

(٤) ابن تيمية، مجموعة الفتاوى مج ٥ ص ٤٦ .

أثار مسألة طريقة المعرفة أو نظرية المعرفة أو العلم في علم الكلام، وفى رواية أخرى سأله ابن الأزرق عن المعبود فقال: (أسالك عن الذى تعبده كيف هو؟) وفى سؤال آخر: (أخبرنى عن ربك كيف هو، وأين هو؟) فأجابه ابن عباس عن كل ذلك بما ينفى التشبيه، والكيف، والتحديد والتجسيم والصورة، والمثال، وأنه بكل أين، فصدقه ابن الأزرق وسكت[١].

٣-المعتزلة الأولى:

وارتبطت نشأة المعتزلة الأولى وبذرتها السالفة بنشوء الخوارج، ومن أجل ذلك وجدنا أبا الفرج بن الجوزى (+ ٥٩٧ / ١٢٠٠) يذكر أن المعتزلة فرقة من الحرورية أو أن فرقة من فرق الخوارج الحرورية تسمى المعتزلة[٢]، قام رأيهم على أساس سياسى ودينى، وهو أنه قد اشتبه عليهم أمر على ومعاوية؛ ولذلك برئوا من الفريقين، وأورد القرطبى فى تفسيره نفس النص الذى فى التلبيس تقريبا[٣].

فيكون هؤلاء قد سبقوا أولئك الذين اعتزلوا الحسن ومعاوية معا، وكانوا قبل ذلك من أصحاب على، فانقطعوا للعلم والعبادة، وهم الذين اعتبرهم الدكتور النشار أوائل المعتزلة وأسلافهم[٤] وقد أشرنا من قبل إلى الجماعة الذين اعتزلوا عليا وعلى رأسهم فروة بن نوفل الأشجعى[٥] فبذور جميع الفرق كانت قد نبتت ابتداء من فتنة الخروج على عثمان إلى معركة صفين وما أعقبها من التحكيم وإنكاره، وقد ذكر لنا أحد الإباضية رأيا فى نشوء الفرق لم نره لغيره فيما نعلم، فبين لنا أن عثمان حين طلب إليه أن يعدل أو يعتزل فأبى وقُتل، تفرقت الأمة بعد مقتله إلى ثلاث فرق: فرقة قتلته، وفرقة وقفت، وفرقة طالبت بدمه، فالفرقة القاتلة فى نظر على بن أبى طالب وأصحابه من أهل المدينة، من الأنصار والمهاجرين، والواقفة، سعد بن أبى وقاص، وعبد الله بن عمر، ومحمد بن مسلمة، وأسامة بن زيد، وأما الفرقة الطالبة بدمه فطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، ومعاوية، وتسمت الفرقة القاتلة بأهل الاستقامة، وتسمت

(١) مسند الربيع جـ ٣ ص ٢١ - ٢٣ .

(٢) أبو الفرج بن الجوزى، تلبيس إبليس، المطبعة المنيرية، ١٣٤٧ / ١٩٢٨ ص ٢٠ .

(٣) تفسير القرطبى، دار الكتب المصرية القاهرة ١٣٥٧ / ١٩٣٧ جـ ٤ ص ١٥٨ .

(٤) الدكتور النشار، نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ ١ ص ٢٥٥ اعتمادا على نص أورده الملطى فى كتابه التنبيه والرد، ص ٣٦ .

(٥) الطبرى جـ٥ ص ١٦٦ وقد أورد النويحى، ما يثبت أن أوائل المعتزلة وهم بعض الصحابة الذين اعتزلوا عليا فلم يحاربوا معه ولا ضده وهم سعد بن أبى وقاص، وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبى -فرق الشيعة موقعة صفين ٦٢٦ الأشعرى، المقالات جـ١ ص ١٣٠ .

الواقفة بالشكاك، وتسمت الفرقة الطالبة بدمه بالعثمانية، وبعد التحكيم افترق أهل الاستقامة إلى فريقين: فرقة خرجت على الإمام على وفارقته وهم الخوارج وأخرى شايعته وثبتت على بيعته، والانقياد له وهم الشيعة، ويذكر لنا أن الشكاك هم أصل الجهمية والقدرية، والمعتزلة، والعثمانية هى أصل المشبهة، والصفاتية والحشوية[1]، وتشمل المشبهة فى نظره الكرامية والأشعرية والمالكية والحنفية والشافعية، فأسلاف المعتزلة بهذا الاعتبار، هم الشكاك؛ ولذلك كان للشك عند المعتزلة قيمته فى مجال المعرفة، وهذا يفسر لنا موقفهم فى المنزلة بين المنزلتين أيضا، وكان أساس الوقوف عند الواقفة هو الشك، وعدم استبانة الحق وصاحبه؛ ولذلك لما عاقب الإمام على هؤلاء المعتزلة الواقفة، قال له سعد بن أبى وقاص: (أعطنى سيفا يعرف الكافر من المؤمن، أخاف أن أقتل مؤمنا فأدخل النار)[2]، فشكهم شك يحمل معنى والتوقى، يعود إلى العاقبة فى الأخرى، وينسب إلى عبد الله بن وهب نفسه، أنه شك فعندما قال أحد الخوارج المطعون بسيف الإمام على: (حبذا الروحة إلى الجنة) قال عبد الله بن وهب: (والله ما أدرى إلى الجنة أم إلى النار) فقام رجل من بنى سعد خارجى وقال: «إنما حضرت اغترارا بهذا الرجل وأراه الآن قد شك» ثم اعتزل عنه وعن الحرب مع طائفة من الناس[3].

٤- الخوارج والتأويل:

لقد صور لنا ابن رشد (+٥٠٥ / ١١٩٨) تصويرا معبرا عما سببه التأويل من الفُرقة والبعد عن الشرع، فالشرع فى الصورة التى أمدنا بها بمثابة دواء ناجع، وصفه طبيب ماهر لحفظ صحة الناس، فصادف أن استعمله رجل فاسد المزاج، سيئ الطبع، فلم يلائمه، فأول تركيب ذلك الدواء، بأن فى اسمه استعارة ومجازا، وأنه إنما أريد به تركيب آخر، وبذلك أدخل عنصرا جديدا فى ذلك التركيب على أنه مقصود من قبل الطبيب، فاستعمله أناس فإذا به كان سببا فى إفساد أمزجتهم، ثم أتى أناس آخرون فزعموا أن هذا الدواء يشمل عناصر أخرى، قصدها الطبيب إلا أن المركب للدواء لم يدخلها فى حسابه، فعمدوا إلى تغيير تركيبه عن طريق تأويل ثان، وهكذا كلما زاد إفساد ذلك الدواء لأمزجة الناس، جاء متأول ثالث ورابع فأول وكل تأويل من تأويلاتهم، يلحق بالناس مرضا آخر جديدا إلى أن فسد ذلك الدواء تماما، وخرج عن

---

(١) قطعة من كتاب الأديان لمؤلف إباضى مجهول الاسم مخطوط تحت رقم ٢٢٢٩٨ ب، دار الكتب المصرية ورقة ٢٧ - ٣٢٠ . وآراء الخوارج عمار الطالبى.

(٢) نصر بن مزاحم، موقعة صفين ص ٦٣٥ .

(٣) نصر بن مزاحم، موقعة صفين ص ٣٧ - ٣٨ .

غايته وغرضه الذى وضع من أجله، وهذه الصورة يشبهها ما آل إليه المسلمون من الفرقة الواقعة فى شريعتهم، إذ كل فرقة تأولت بتأويل لم تأول به الأخرى، وبذلك مزقوا الشرع كل ممزق وبعدوا به عن غرضه(١).

يغالى بعضهم حين يجعل الخوارج قد سبقوا إلى التأويل بجماعة من أهل الردة إلى تأويلهم لآية الزكاة لكننا نرى أن نسبة التأويل الصحيح الذى هو حجة شرعية لا يصح نسبته إلى مانعى الزكاة الذين خرجوا بالنص عن قواعد التأويل: فكان صنيعهم كصنيع صبيغ بن عسلى القشعبى، التميمى فى عهد عمر بن الخطاب الذى كان يطرح على الناس الغوامض من الأسئلة، ويسأل عن المتشابه من آيات القرآن، فطلبه عمر، وضربه بعراجين النخل حتى دمى رأسه، وقال: (حسبك يا أمير المؤمنين قد ذهب الذى كنت أجده فى رأسى) وقرر عمر نفيه إلى البصرة واعتبره من الزائغين؛ ولذلك استحل ضربه وحبسه، وأمر بعدم مخالطة الناس إياه حتى تاب(٢)، ويقول عبد الله بن أحمد بن قدامة (+٦٢٠ / ١٢٢٣) أنه عصم بتوبته تلك عن الخروج مع الخوارج(٣) أما ابن عبد البر (+٤٦٣ / ١٠٧٠) فذكر أن صبيغ التميمى كان يرى رأى الخوارج، ومن يدرى لعله اندس فى البصرة مع بنى تميم، وأكثر الخوارج منهم، وأصبح خارجيا، وإن كنا لم نسمع عن اسمه من بين الخوارج المعروفين فى بطون كتب التاريخ المعروفة لنا.

يقول الملطى الذى يعتبر من أقدم من ألف فى تاريخ المقالات فقد نص على أن الخوارج ذوو تعمق فى النظر والاستدلال، وقال: (ولهم كتب وضعوها على تصحيح مذهبهم، فيها حجج وكلام صعب، وفيهم علماء وفقهاء ولهم مروءة ظاهرة ودنيا واسعة)(٤).

ومن تأمل رسالة نجدة الحنفى إلى نافع بن الأزرق وجواب الأخير له ورسالة ابن الأزرق أيضا إلى ابن الزبير، ورسالته إلى خوارج أهل البصرة فيرى هذا اللون من الجدل، والتأويل الذى أدخله الخوارج على الآيات القرآنية، ويرى أيضا نوع الحجج التى

---

(١) ابن رشد، مناهج الأدلة فى عقائد الملة مع مقدمة نقدية لمدارس علم الكلام وتحقيق للنص قام بهما الدكتور محمود قاسم ط٢ مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٤ ص ١٨٠ - ١٨٢ .

(٢) ابن تيمية، مجموع تفسيره، تحقيق عبد الرحمن شرف الدين، بمباى، الهند، ١٣٧٤ / ١٩٥٦ ص ٣٣٧، زاهد الكوثرى، مقدمة كتاب التبصير فى الدين للإسفرايينى ص٢ (وقيل نفاه إلى الكوفة) عثمان ابن عبد العزيز الناصرى منهج المعارج مخطوط ٢١٤٤ بدار الكتب ص ٣٥٢ .

(٣) عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، رسالة فى ذم التأويل (ضمن عصر رسائل وعقائد سلفية، مطبعة المنار، مصر ١٣٥١هـ ص ٣٨).

(٤) الملطى، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٥٤ .

يحتجون بها بالاستناد إلى القرآن، وإلى تأويله، فمنهم من كفر القَعَدة، معتمدا على القرآن، ومنهم لم يكفرهم، ومنهم من يرى قتل أطفال المخالفين، ومنهم من منع ذلك(١)، ويرجع سبب اختلافهم إلى كثرة الجدال

وكان هذا الاختلاف فى سنة ٦٤هـ / ٦٨٣ على ما رواه الطبرى وابن الأثير(٢) قد كانوا قبل ذلك متحدين متوافقين فى الآراء فأصبحوا بعد هذا الاختلاف فرقا ثلاثا الأزارقة والإباضية والبيهسية، وأما النجدية والصفرية فقد كانتا على رأى عبد الله بن إباض فى ذلك العهد(٣).

ويرى أبو المظفر الإسفراينى أن الخوارج بقوا على مذهب المحكمة الأولى، إلى أن ابتدعت الأزارقة بدعتها فاختلفوا، ويفهم من ذلك أن الأزارقة خالفت المحكمة الأولى فى قولها بتشريك المخالفين، وهذا مخالف لما أورده الطبرى ونصر بن مزاحم من أن المحكمة الأولى قالت بتشريك من لم يكن على مذهبها؛ لأن أبا المظفر صرح بأن المحكمة الأولى تذهب إلى أن مرتكب الكبيرة فاسق غير مشرك، وبأن العنصر الجديد الذى ابتدعه الأزارقة يتمثل فى تشريك مرتكب الكبيرة، وفى القول بأن القاعد عن

---

(١) أورد المبرد هذه الرسائل فى الكامل جـ٢ ص ١٧٦ - ١٨٠ .

(٢) الطبرى جـ٥ ص ٥٦٣ - ٥٦٩ ابن الأثير، الكامل جـ٤ ص ١٦٥ - ١٦٨ .

(٣) هذا فى رواية المبرد، أما الطبرى وابن الأثير فقد رويا رواية أخرى، وهى أن عبد الله بن الصفار هو الذى برئ من نافع بن الأزرق لغلوه ومن عبد الله بن إباض لتقصيره، وأن نجدة بن عامر أيضا خالفهم فى هذا العهد حين أعلن نافع عن آرائه القاسية الغالية فى المخالفين للخوارج، وذلك أن الخوارج ذهبوا إلى عبد الله بن الزبير بمكة ثم حاولوا أن يعرفوا رأيه فيهم فلما علموا أنه على غير رأيهم فى عثمان، تفرقوا وذهب معظمهم إلى البصرة، ثم أخذ جمهور من الخوارج يلح فى الخوارج والدعوة فخرج نافع بن الأزرق، وتخلف عبد الله بن إباض وعبد الله بن الصفار وجماعة معهما واشتد الهجوم على الخوارج؛ فحكم ابن الأزرق على من قعد فى البصرة من الخوارج ومنهم عبد الله بن إباض وعبد الله بن الصفار بالكفر والبراءة، لأنهم قعدوا عن الجهاد وكتب إليهم رسالة فى ذلك فقرأوها فنشأ النزاع، وتكونت الفرق، وورد فى هذه الرسالة أيضا أن المخالفين كفار مشركون ككفار العرب لا يجوز فيهم إلا الإسلام أو القتل، أما الأشعرى فيرى أن الصفرية تقول بكفر صاحب الذنب المغلظ، كفر إشراك، ومعنى ذلك أن تخالف الأزارقة فى حكم القعد، لا فى حكم المخالفين، وبهذا فإن أساس الخلاف يعود إلى الحكم على المخالفين لهم، وإلى القعدة منهم ونشأ عن ذلك جزء من الأحكام الفقهية المترتبة على المخلف فيما يتعلق بالزواج والميراث والبراءة والولاية والإقامة أو الهجرة وقبول الشهادة أو ردها واستحلال الدماء والأموال أو عدم استحلالها مما لا نريد أن نخوض فى تفصيل القول فيه هنا (الطبرى جـ٥ ص ٥٦٤ - ٥٦٩، ابن الأثير، الكامل جـ٤ ص ١٦٥ - ١٦٨، المبرد، الكامل جـ٢ ص ١٢٦ - ١٨٠، الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١ ص ١١٨) هذا وقد انقرض الأزارقة فيما يقول ابن الأثير فى سنة ٧٧هـ آراء الخوارج د. عمار الطالبى.

الهجرة إليهم مشرك أيضـا، وإن وافقهم فى مذهبهم[١] إلا أن الأشعرى يقرر أن البدعة التى جاء بهـا أبو راشد نافع بن الأزرق، هى البـراءة ممن قعد، وتكـفير من لم يهـاجر إليه، والقيام بامتحان من قدم إلى معسكره[٢].

وينبغى أن نشير إلى أن البـغدادى (+٤٩ / ١٠٣٧) صرح بأن المحكّمة الأولى لا ترى إشراك المخالفين، وأن الشرك من بدع الأزارقة[٣] مخالفا فى ذلك الطبرى، ونصر ابن مزاحم.

ولكن الأشعرى الذى يعتبر نقله أصح النقول؛ لأنه فـيما يقول ابن تيمية: (أعلم بالمقالات، وأشد احترازا من كذب الكذابين فيها)[٤] يثبت أن حفص بن أبى المقدام من الإباضية وهو رئيس فرقة الحفصـية: (زعم أن عليا هو الحيران الذى ذكره الله فى القرآن (الأنعام) وأن أصحابه الذين يدعونه إلى الهدى هم أهل النهروان)[٥] وذكر أيضا تأويلهم للآيتـين الأخـريين اللتين سـبقت الإشـارة إليـهـمـا، ولكن الخـلاف الذى بينه وبين الشهـرستـانى أن الأخيـر نسب هذا التأويل إلى الأزارقـة لا إلى حفص بن أبـى المقدام الإباضى، أما البغدادى فقد اتبع فى ذلك الأشعرى فى نقله[٦]، ونستطيع القول بأن هذا التأويل غـير مسـتبعد عن الخـوارج؛ لأنه من الممكن أن يكون الأشعـرى قد اطلع على بعض مؤلفاتهم، ونقل منها كما يبدو ذلك فى كتابه المقالات.

٥- وجوه الاتفاق بين المعتزلة والخوارج :

إن السلف حين يردون على أصحاب الفرق الأخرى تراهم يقرنون فى الغالب بين الخوارج والمعتزلة والجهـمية، كما فعل ابن خزيمة (+٢١١ / ٩٢٤) فى كـتاب التوحيد وكذلك الأشـعرى فى الإبانة، والواقع أنه يوجد بين الخوارج والمعـتزلة اتفاق كثـير من الأشياء حتى قال القدماء: إن المعتزلة مخانيث الخوارج، وذلك أن واصل بن عطاء وافق الخوارج بالمنزلة فى تخليد أصحاب الكبائر فى النار إذا ماتوا ولم يتوبوا وخالفهم بالقول بالمنزلة بين المنزلتين؛ ولذلك فـإننا نجد إسحاق بن سويد قد نسب المعـتزلة إلى الخوارج حين قال:

---

(١) أبو المظفر الإسـفراينى، التبـصير فى الدين ص٢٩ وهو يـكاد يتفق مع الأشعـرى فى المقالات جـ١ ص ٨٦، معنى ومبنى.

(٢) يعتبر البغدادى المبرد شخصية سنية وإن اتهمه البعض بالخارجية (الفرق بين الفرق ص ٣٦٥).

(٣) البغدادى، الفرق بين الفرق، ص ٨٣ .

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة جـ٣ ص ٢٠٧ ط. بولاق، ١٣٣٢هـ.

(٥) الأشعرى، المقالات، جـ١ ص ١٠٣ .

(٦) البغدادى، الفرق بين الفرق ص ١٠٤ .

برئت من الخــوارج منهـم — من الغزال منهــم وابن باب
ومن قوم إذا ذكــروا علــيا — يردون السلام على السحاب

وفى الأمر بالمعـروف والنهى عن المنكر وفى نفى الصفـات وفى خلق القرآن وفى وجوب الخـروج على السلطان الجائر وفى إيجـاب العقل للواجـبات والتكاليف مـجردة وباستقلال عن الشرع، وفى تأويل آية الاستـواء والمتشابهات عامة، وفى أن العقل يدرك صفات الأفعال الذاتية من حسن وقـبح، وفى إنكار الشفاعة، وعذاب القبر، وفى خلق الجنة والنار، وإنكار الكرامات.

وأنكر الخـوارج المنزلة بين المنزلتيـن؛ ولذلك نجد الجـاحظ يدافع على القول بهـا ويرد على الخوارج كما أن بعض المعتزلة (كـأبى على الجبائى) يرى أن الإمامة جائزة فى غير قريش اعتمادا على مبدأ التحـسين والتقبيح العقليين الذى أخذه عن الخوارج وقالت المعتزلة بمثـل ما قالت به الخوارج من أن الإيمان لا يتـبعض، وأنه ما ذهب بعضــه فقد ذهب كله، ويقول ابن تيمية،إن أول بدعــة هى بدعة الخوارج ومن ثم فإن الخوارج، هم السابقون فى القول بأن العمل من الإيمان، وأن التـصديق القلبى حده غير كاف، وأن ترك العمل مـخرج عن الإيمان،ويـذكر ابن تيمـية رأيا واضحـا فى هذا المجال وهو أن قدماء المعتزلة كانوا متأثرين بالخـوارج وأما المتأخرون منهم فكانوا متأثرين بالزيدية، كما كان قدماء الشيعة مجسمين ومـتأخروهم يميلون إلى الجهمية وإلى المعتزلة، والغريب أن الجاحظ اعتبر فرقة الزيدية فرقـة من الخوارج، لا من الشيعة لذهابها مذهب الخوارج فى الخروج، وهذا يؤكد لنا أن مـعنى الخروج له معنى أوسع مما كان يظن من أنه مـحصور فى الذين خرجوا على علىّ بن أبى طالب.

نجد نصا فى كتاب التبصـير فى الدين يشير إلى أن الخوارج هم الذين تحولوا إلى الاعتزال وذلك فى القرن الرابع للهجرة، قـال الملطى: (وقد ظهر فيهم (الخوارج) اليوم مذاهب المعتزلة، فمنهم من ترك مذهبه وقال (بالاعتزال) ويؤكد هذا المعنى ما ذهب إليه ابن تيمـية من أن ما ينسب إلى الخـوارج من القول بأنهم موافـقون فى التوحـيد لمذهب الجهـمية والمعتـزلة قد قالت به الخوارج فى أوائل المـائة الثانية حينمـا ظهرت الجهمـية، ونبتت مقالتها فى نفى الصفات وخلـق القرآن وإذاعتها بين الناس، أما قبل ذلك فإنه لا يوجد أحد من المسلمين قال بنفى الصفـات ولا بخلق القرآن، وهذا النقد التاريخى نقد وجيه ودقيق، إلا أننا لا نستطيع القطع بذلك؛ لأن كتب الخوارج ومقالاتهم التى كتبوها بأنفسهم فى أوائل عهدهم لم تصل إلينا باعتراف ابن تيـمية نفسه حيث صرح بأن أقوال الخوارج لم يطلع عليها فى كتبـهم، وإنما أخذها من الناقلين عنهم من خصومهم، ومن

جهة أخرى فإن ابن تيمية نفسه يقرر فى موضع آخر أن قدماء المعتزلة كانوا يميلون إلى الخوارج وأن متأخريهم مالوا إلى الزيدية، ولو أخذنا برأى الشهرستانى: إلى أن نشأة الخوارج أو النزعة الخارجية قائمة على أساس عقلى، وهو القول بالتحسين والتقبيح العقليين على أن الخارجى الأول حكم هواه، وعقله، وأول النص الذى هو فعل النبى ﷺ ومن اعترض على الرسول ﷺ أو أنكر عليه عد خارجيا كقول ذى الخويصرة: اعدل يا محمد فإنك لم تعدل وكان هو أول الخارجين[1].

أما العلاقة بين المعتزلة والخوارج فى رأى د. عبد الحليم محمود فهى قائمة على التفرقة بين الحزب والفرقة، فالخوارج ضرب سياسى فى الأصل استعانوا بالدين، والمعتزلة فرقة دينية اختلطت بالسياسة. فجدل الخوارج من جوهره سياسى، والمعتزلة جدلهم دينى له وجهة سياسية[2]. وهو رأى تميز به د. عبد الحليم محمود غير أن تاريخ الدولة السياسى والدينى لم يترك تلك الحدود الفاصلة التى صرف فيها د. عبدالحليم محمود جهدا ذهنيا كبيرا لكن فاضت الشطآن وغاصت الحدود.

والرأى لدينا أن موضوع الاتفاق فى وجوه والاختلاف فى بعضها بين الفرق الإسلامية واضح كل الوضوح لا يخفى على الذين يولونه عناية خاصة ولا غرابه فيه فما الغرابة فى الاتفاق بين الفرق،فما دام الموضوع واحدا والمجتمع واحدا والنشأة التاريخية بأسبابها واحدة. فالقضايا هى؛ الخلافة، توحيد الله وتنزيهه، نبوة الرسول ﷺ وعصمته.. الوحى الإلهى؛ لذلك كان الاتفاق واضحا فيما سبق. والاختلاف - وهو سنة طبيعية - يبقى قائما فى مفاهيم القضايا والتأويل وتطبيق المنهج. من هنا كان التقارب الفكرى بين الفرق الإسلامية قائما وهو الأصل لولا الاستخدام السياسى لبعض القضايا والفرق فعمقت الفجوة بينها ثم باعدت بينها بالفجوة والجفاء.

مؤلفو الفرق الإسلامية ورأيهم فى الخوارج وتراثهم:

حاول ابن رشد أن ينبه الناس إلى هذا المنهج القرآنى فى اعتقاد العقائد فى كتابه «مناهج الأدلة فى عقائد الملة»، وأن يبين جدلية مناهج المتكلمين وتفاهتها، وعدم إقناعها للعقل، وعدم كفايتها لإرواء النفس ولطمأنينتها، وأنها لا تورث إلا الحيرة والشكوك والظنون.

وإذا رجعنا إلى القدماء من المسلمين فإننا لجدهم قد اعتنوا بالخوارج وألقوا فى أخبارهم وفى عقائدهم كتبا مفردة، ويحدثنا ابن النديم أن أبا مخنف لوط بن يحيى بن

(١) الملل والنحل جـ٢ ص ٢١ الشهرستانى د. محمد بن فتح بدران.
(٢) التفكير الفلسفى ص ١٠٨ .

سعيد بن مخنف الأسدى (+١٥٧هـ ، ٧٧٤) قد صنف كتاب صفين، وكتاب أهل النهروان والخوارج، وكتاب مقتل على، وكتاب حديث الأزارقة، وكتاب شبيب الخارجى، وكتاب الضحاك الخارجى، كما أن نصر بن مزاحم المنقرى (+٢١٢ / ٨٢٧) وضع كتاب موقعة صفين الذى وصل إلينا، وألف الواقدى محمد بن عمر (+٢٠٧ / ٨٨٢) كتاب صفين وكتاب السنة والجماعة وذم الهوى وترك الخوارج والفتن، وصنف الحارث بن أبى أسامة المدائنى، (+٢١٥هـ / ٨٣٠) كتاب مقتل عثمان وكتاب الجمل وكتاب الخوارج، وكتاب النهروان، وصنف أيضا أبو عبد الله بن زكريا بن دينار الغلابى (+٢٩٠هـ / ٩٠٢) كتاب موقعة صفين، وكتاب الجمل، ووضع أبو إسحاق إسماعيل ابن عيسى العطار البغدادى (+٢٢٢هـ/ ٨٤٦) كتاب الجمل وكتاب صفين وكتاب الفتن[1].

وأشار ابن حجر العسقلانى (٧٧٣هـ- ٨٥٢ / ١٣٧٢ - ١٤٤٩) إلى أن أبا مخنف ألف كتابا فى الخوارج لخصه الطبرى (+٣١٠هـ/ ٩٢٣) فى تاريخه وأن الهيثم ابن عدى (+٢٠٧ / ٨٢٢) ومحمد بن قدامة أحد شيوخ البخارى المتوفى بعد سنة ٢٥٠ / ٨٦٤ ألفا عن الخوارج ونص على أن كتاب ابن قدامة كبير، وأنهما معا اعتمدا فى كتابيهما على الأسانيد، ونهجا منهج المحدثين التاريخى، أما المبرد (+٢٨٥ / ٨٩٨) فقد جمع أخبار الخوارج فى كتابه الكامل، إلا أنه حذف الأسانيد[2].

وألف اليمان بن الرباب الخارجى فى مقالات الخوارج وغيرهم وكذلك الحسن بن الكرابيسى الشافعى (+٢٤٨هـ / ٨٩٢) والكعبى (+٢١٩هـ/ ٩٣١) وزرقان محمد بن شداد المسمعى (+٢٩٨هـ/ ٩١٠) الذين نقل عنهم الأشعرى (+٢٢٤هـ / ٩٣٥) فى مقالاته، وغيره من مؤلفى المقالات، الذين خصصوا فصولا لمقالات الخوارج وآرائهم، وألف بعض المتأخرين كتبا خاصة بالخوارج ما تزال مخطوطة، منها كتاب إبانة المناهج فى نصيحة الخوارج تأليف القاضى شمس الدين جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن أبى يحيى التميمى البهلولى اليمانى الأنبارى (+٥٩٣هـ/ ١١٧) وهو مخطوط بدار الكتب المصرية ضمن مجموع رقم ٢٥٤٩٩ ب ومن ورقة ١٥٤ - ١٦٨ ومؤلفه من الزيدية. ومنها كتاب منهج المعارج أو السيرة الخارجية تأليف عثمان بن عبد العزيز بن منصور الناصرى الحنبلى ألفه سنة ١٢٤٠هـ/ ١٨٢٤ مسودة، وبيضه سنة ١٢٥٥هـ / ١٨٣٩ بمدينة البصرة .

---

(١) ابن النديم، الفهرست، مصر ١٣٤٨هـ ص ١٢٧ - ٥٩ .

(٢) آراء الخوارج ص ٤ د. عمار الطالبى.

وليس من بين الفرق الإسلامية قاطبة فرقة لقيت من العنت المضنى ما لقيته فرقة الخوارج، ولا بذلت من المهج والدماء فى ميادين النضال والنزال، ما بذلته الحرورية المحكمة، ولا امتزجت بأوصال تاريخ صدر الإسلام، وبوقائعه الدموية الرهيبة مثل امتزاج الخارجية الشراة ولا أسرع امتشاقا للسيف، وهروعا للشهادة من المارقة العتاة[1].

ذكر الخطابى (+٣٨٨هـ/ ٩٩٨) أن علماء المسلمين مجمعون على أن الخوارج فرقة من فرق المسلمين، غير خارجة عنهم رغم ضلالها وبدعتها، أما القرطبى (+٦٧١هـ/ ١٢٧٣) فقد مال إلى أنهم خارجون عن الملة اعتبارا لظاهر الحديث؛ ولذلك فإن بعض المحدثين رأوا سبى أموال الخوارج، وينص ابن حجر على أن أكثر أهل السنة يرون أن الخوارج من المسلمين وإنما فسقوهم، وتوقف أبو بكر الباقلانى (٤٠٣هـ / ١٠١٢) فى أمرهم ثم مال إلى عدم التكفير. وقال القاضى عياض (+٥٤٤هـ-١١٤٨): إن مسألة الخوارج أحدثت إشكالات بين المتكلمين حتى أن الفقيه الصقلى (+٤٦٦هـ/ ١٠٧٣) سأل عن ذلك أبا المعالى الجوينى (+٤٧٨هـ/ ١٠٨٥) فصعب عليه الموقف، وقرر أن إدخال كافر فى الملة أو إخراج مسلم من الدين من الخطورة بمكان، أما الغزالى (+٥٠٥هـ/ ١١١١) فقد حذر من مسألة التكفير للمخالفين[2]. ويتصور ابن حجر (+٨٥٢ / ١٤٤٩) أن الخروج قائم على الإنكار على الإمام، والطعن عليه، مع اعترافه أن الطاعنين كانوا من القراء، المعروفين بشدة الاجتهاد فى التلاوة والعبادة إلا أنهم فيما يذكر يتأولون القرآن خطأ، ويتعمقون فى الزهد والخشوع والاستبداد بالرأى، والتنطع فيه[3] وقرر ابن تيمية أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يكفروا الخوارج[4] ويهاجم من يكفرهم، فمن كفر فقد أحدث بدعة يدافع عنها، بتكفير من لا يقول بها؛ لأنه لا يعرف تكفير المتأول المخطئ؛ لا عن الصحابة، ولا عن التابعين، ولا عن إمام معتبر من أئمة المسلمين[5] ولم يقطع صاحب الاعتصام بكفر الخوارج واستدل على ذلك بأدلة تاريخية؛ لأن عليا قاتلهم قتال أهل الإسلام، ولم يعاملهم معاملة المرتدين، واحتج أيضا بموقف عمر بن عبد العزيز (+١٠١هـ/ ٧٢٠) من الخوارج حيث أمر بالكف عنهم

---

(١) آراء الخوارج: عمار الطالبى ص ١٣ .

(٢) ابن حجر، فتح البارى، جـ١٢ ص ٢٥٢ - ٢٥٣ وقد تكلم الغزالى كلاما جميلا فى هذا الموضوع فى كتابه التفرقة بين الإسلام والزندقة.

(٣) ابن حجر: فتح البارى جـ ١٢ ص ٢٣٨، القسطلانى إرشاد السارى جـ ١٠ ص ٩٨ .

(٤) منهاج السنة النبوية جـ٢ ص ٦٠ .

(٥) ابن تيمية، منهاج السنة بولاق، القاهرة ١٣٢٢هـ جـ٢ ص ٦٠ - ٦١، جـ٢ ص ٤ .

ولم يعتبرهم مرتدين[١] ومما يدل على أن الصحابة لم تكفر الخوارج أنهم كانوا يصلون خلفهم فكان عبد الله بن عمر (٧٤هـ/ ٦٩٤) وغيره من الصحابة يصلون خلف نجدة (+٦٩هـ/ ٦٨٨) الخارجي وكان ابن عباس (+٦٨هـ/ ٦٨٧) يجيبهم على أسئلتهم وقصته مع نجدة ونافع بن الأزرق (+٦٥هـ/ ٦٨٤) مشهورة أوردها البخاري (٢٥٦هـ/ ٨٦٩) وغيره[٢] أنه قد روى عن ابن عباس أنه يرى أن: (كلام الحرورية ضلالة، وكلام الشيعة هلكة)[٣] وكان الحسن البصري (+ ١١٠هـ / ٧٢٩) يأبى قتل الخوارج ومحاربتهم، ولا يرضى بالتحكيم، فكان يميل إليهم، ولكنه لا يرى آراءهم، وإنما اعتبرهم خارجين على المنكر، فقد ذكر الملطي (+٣٧٧ / ٩٨٧) أن رجلا أتى الحسن البصري فقال: (يا أبا سعيد إن هؤلاء، وإن هؤلاء يرسلونك تقاتل ذنوبهم، فلا تكن القتيل منهم فإن القوم أهل خصومة يوم القيامة[٤].

وأما أبو حنيفة (+ ١٥٠ / ٧٦٧) فإنه بالغ في إنكار الخروج حتى أنه نسب إلى المرجئة بسبب ذلك[٥].

---

(١) إبراهيم بن موسى الشاطبي (٩٦٣ - ١٠٣٢هـ/ ١٥٥٦ - ١٦٢٣ الاعتصام ط١، مطبعة المنار، القاهرة، ١٣٣١ / ١٩١٣ جـ٣ ص ٣٤ .

(٢) ابن تيمية منهاج السنة جـ٢ ص ٦٢ .

(٣) ابن عبد البر، مختصر جامع بيان العلم وفضله، مطبعة الموسوعات القاهرة؛ ١٣٢٠هـ ص ٢١٩ .

(٤) الملطي محمد بن أحمد بن عبد الرحمن أبو الحسن؛ التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق زاهد الكوثري، ط٢، مكتبة المثنى، بغداد، ١٣٨٨ / ١٩٦٨ ص ١٨١ .

(٥) عثمان بن عبد العزيز الناصري الحنبلي، نهج المعارج لأخبار الخوارج مخطوط ص ٦ .وآراء الخوارج د. عماد الطالبي.

• مقدمة رابعة :

- حديث الافتراق وشراحه

يروى الترمـذى فى سننه حديثـا فى تفرق هذه الأمة إلى ثلاث وسـبعين فـرقة، فيقف العلماء الذين صنـفوا فى علم الكلام أو فى «الملل والنحل» من هذا الحديث ثلاثة مواقف . .

فأما **أولها** : فلم يتعـرضوا له بنفـى ولا إثبات، ومن هؤلاء شـيخ أهـل السـنة والجمـاعة الإمام أبو الحـسن على بن إسماعـيل الأشعـرى الذى صنف كتابه «مـقالات الإسلاميين، واخـتلاف المصلين»، ومنهم الإمام المحقق أبو عبد الله محـمد بن عمر بن الحسين، وفخر الدين الرازى، المعروف بابن الخطيب، الفـقيه الشافعى، المتوفى فى سنة ست وستمـائة من الهجرة، وهو صاحب كتـاب «اعتقادات فرق المسلمـين والمشركين»؛ فقد ألف كل منهما كتابه من غير أن يعرض لهذا الحديث . .

وأما **الثانى** فجماعة تعرضوا لـه ولم يصححوه فلم يأخذوا به، ومن هذا الفريق ابن حزم الفقـيه الظاهرى صاحب كتاب «الفصل فى الملل والنحل» فـقد أعلن عن عدم صحة هذا الحديث، بل حكم بضعفه . .

وأما **الثالث** فقـد تعرض لهـذا الحديث وأخذ به وحـاول أن يحصـر الفرق التى نجمت تحـت ظلال الإسلام فى ثلاث وسـبعين فـرقة إحـداهن ناجيـة وهى أهل السنة والجمـاعة، ومن هذا الفـريق الإمام المتكلم النظار أبو منصـور عبدالقـاهر بن طاهر بن محمـد البغدادى صاحب كـتاب «الفرق بين الفرق» الذى قدّم له بهـذا الحديث، ومنهم الإمام الحجة أبو المظفر الإسـفرائينى صاحب كتاب «التبصيـر فى الدين» الذى يحذو فيه حذو أبى منصـور البغدادى فى تبويبـه وتقسيمـه، فلا يكاد يخالفـه، ومنهم أبو المعالى محمد الحسينى العلوى صاحب كتاب «بيان الأديان» الذى أخرجه الدكتور يحيى الخشاب ونشره فى مـجلة كلية الآداب (المجلد الأول، من العـدد التاسع عشـر) ومنهم القاضى عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الأيجى المتوفى فى عام ٧٥٦ من الهجرة؛ فقد صدر عقيدته التـى اشتهرت باسم «العقائد العـضدية» نسبة إليه بهذا الحديـث وشرح فى كتابه هذا مقالات الفرقة الناجية من هذه الفرق الثلاث والسبعين[1].

والحق أن أصول الفرق لا يصل إلى هذا العدد، بـل إنه لا يبلغ نصفه ولا ربعه، وأن فروع الفرق يختلف العلماء فى تفريعـها، وأنت فى حيرة حين تأخذ فى العد، بين

(١) الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادى مقدمة المحقق الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد.

أن تعتبر فى عدك الفرق أصولها أو فروعها، وإذا استقر رأيك على اعتبار الفروع فإلى أى حد من التفريع أنت آخذ فى اعتبارك، وفى الحق أنه - على فرض صحة الحديث - لا ينحصر الافتراق فيما كان فى العصور الأولى، ومن قبل أن يدوّن هؤلاء العلماء الأعلام مصنفاتهم، بل لا يزال الأمر يسيرا على المنهج الذى سار عليه أول الأمر، تكون الفرقة واحدة ثم يكون من رجالها اثنان أو أكثر يبتدعون فى مقالتهم شيئا لم يكن عليه أسلافهم فيصبح كل واحد منهم فرقة منفصلة عن قدماها فى كل ما كانوا ينتحلون أو فى بعضه، ويجدّ فى العصر بعد العصر مبتدعة يبتدعون ما لم يكن عليه أحد من أهل الفرقة الأولى، من أجل ذلك كله رأينا أن الأخذ بهذا الحديث على ظاهره ومحاولة إيجاد هذا العدد من الفرق من أهل القرون الثلاثة الأولى التى جاء فى أعقابها هؤلاء المؤلفون قصور وتقصير وقصر نظر، فإن حديث الترمذى يتحدث عن افتراق أمة محمد ﷺ، وأمته مستمرة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين، فيجب أن يتحدث فى كل عصر عن الفرق التى نجمت فى هذه الأمة من أول أمرها إلى الوقت الذى يتحدث فيه المتحدث، ولا عليه إن كان العدد قد بلغ ما جاء فى الحديث أو لم يبلغ، ونحن نجزم أنه إذا كان الحديث صحيحا، وأن رسول الله صلوات الله وسلامه عليه قد قاله، فلا بد أنه كائن على الوجه الذى أراده ﷺ، لأنه صادق فى كل ما يقوله؛ لأنه لا ينطق عن هوى، ولا يلقى كلامه إلقاء غير مبال بما يكون من بعد، والله تعالى يؤيده، ومن تأييده وقوع الناس على وفق ما أخبر به.

وقد تضاربت الأقوال، وكثر تضاربها، حول إحصاء الفرق الكلامية فى الإسلام وتصنيفها. ولعل (ابن حزم) يقف موقفا «مدرسيا» صحيحا حين يحدد «فرق المقرين بملة الإسلام» بخمسة فرق هى: أهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج.

الحديث بين مصححيه:

قال النبى ﷺ «افترق اليهود على إحدى وسبعين فرقة كلها فى الهاوية إلا واحدة وافترقت النصارى على ثنتين وسبعين فرقة كلها فى الهاوية إلا واحدة وتفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة كلها فى الهاوية إلا واحدة».

الحديث خطاب إلى أمة الدعوة وأمة الدعوة شاملة لليهود والنصارى لا مقابلة لهما يعنى أن الافتراق كائن لا محالة وإن تأخر إلى حين لمعنى يقتضيه فإن الأصل فى السين التأكيد لأنه فى مقابلة لن. قال فى الكشاف عند قوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ﴿٧١﴾﴾ [التوبة] السين تفيد وجود الرحمة لا محالة فهى تؤكد الوعد كما تؤكد الوعيد فى قوله سأنتقم منك يعنى أنك لا تفوتنى وإن أبطأ عنك ونحوه ﴿سَيَجْعَلُ لَهُمُ

الرَّحْمَنُ وُدًّا ﴿٩٦﴾﴾ [مريم] وقوله ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ ﴿١٣٧﴾﴾ [البقرة] عبارة الحديث فى السنن الأربعة وغيرها من أمهات هذا الفن وأصوله بإسناده عن ابن عمرو «أن بنى إسرائيل تفرقت على ثنتين وسبعين ملة وتفرقت أمتى على ثلاث وسبعين ملة كلهم فى النار إلا ملة واحدة قالوا: من هى يا رسول الله قال: ما أنا عليه وأصحابى» قال الترمذى:حسن صحيح. وأما بهذه العبارة الواقعة فى متن هذا الكتاب العقائد العضدية فإنما يوجد فى غير كتب الحديث خالية عن الإسناد كما وقع فى الملل والنحل للشهرستانى وفيصل التفرقة للغزالى والمواقف للمصنف بل حكم النقاد بعدم صحتها وموضوعيتها[1].

ويتوهم بعض المتكلمين: انحصار الأصول فى الأقسام الأولية التى هى كبار الفرق الإسلامية أو فى الشاملة للأقسام الثانوية والفروع ما عداها، والظاهر أن الأصول بمعنى الفرق التى بينها مخالفة معتد بها بحيث يضلل بعضهم بعضا وأشار إليه فى الجواب الأول، ولعله لأجل هذا الظهور عبر عنه بالتوهم أما أقلية ما جعله أهل الكلام أصولا فلأنهم جعلوا الأصول الأولية وهم كبار الفرق الإسلامية ثمانية: المعتزلة، والشيعة، والخوارج، والمرجئة، والنجارية، والجبرية، والمشبهة، وأهل السنة، وجعلوا الشاملة للأصول الثانوية ثلاثا وأربعين منها عشرون للمعتزلة وثلاثة للشيعة كما صرح به المصنف فى المواقف من أن أصولها ثلاثة وللخوارج سبعة، وخمسة للمرجئة، وثلاثة للنجارية، وواحدة للجبرية وثلاثة للمشبهة وواحدة لأهل السنة فسواء حمل الأصول على الأصول الأولية أو على ما يشمل الأصول الثانوية يكون أقل من هذا العدد، وأما أكثرية ما جعلوه شاملة للفروع فلأن المصنف فى المواقف جعل الفرق التى بينها مخالفة معتدا بها بحيث يضلل بعضهم بعضا بالغة إلى ثلاثا وسبعين: عشرون للمعتزلة يكفر بعضهم بعضا واثنان وعشرون للشيعة يكفر بعضهم بعضا وثمانية عشر للخوارج وخمسة للمرجئة وثلاثة للنجارية وواحدة للجبرية المحضة وثلاثة للمشبهة وواحدة لأهل السنة والمجموع ثلاث وسبعون، وقد تشعب بعض تلك الفرق إلى فرق أخرى كتشعب الإمامية والمشبهة وكتشعب أهل السنة إلى الأشاعرة والماتريدية، فمطلق الفرق الشاملة للأصول والفروع أكثر.

مفهوم الأصول والفروع الكلامية:

المراد بالأصول والفروع هو المسائل التى بعضها يتوقف على البعض الآخر كالكلام والإرسال المتوقفين على إثبات الواجب، ويحتمل أن يكون الأصول هى المسائل

---

(١) شروح وحواشى العقائد العضدية ص ١٤ جـ١ .

التى يكفر جاحدها والفروع ما عداها مما ذكر فى علم الكلام، ويحتمل أن يكون الأصول ما هو من مسائل الكلام خاصة والفروع ما هو مشترك بين الفقه والكلام كبحث (الإمامة) وما قيل أن الأصول عبارة عن الأدلة والفروع عن المسائل.

أصول الكلام أمهات مسائله التى تفيد التصديق بوجوده سبحانه وتعالى وسائر صفاته وأسمائه العلى على ما ورد به الكتاب والسنة فى الاقتصار على ما ورد به الشرع وملازمة حدوده فى إثبات ما أثبته ونفى ما نفاه والسكوت عما عداه وهذا هو الفقه الأكبر وأصول الدين وفروعه ملحقاتهما التى اخترعها آراء المستأجرين واخترعها أوهام المتكلمين من أن وجوده زائد على ذاته أو عينه وأن صفاته كيت وكيت من الكيفية والكمية سبحانه وتعالى.

الأصول المعتد بها:

ليس كل خلاف حول الأصول يحسب فى عداد الفرق إنما الأصول التى بينها مخالفة معتد بها لا يلزم من كون الأمة فرقا مختلفة أن يكون أكثر أصولهم وعقائدهم متخالفة ولا أن يكون الأصول والعقائد المختلفة بينهم متغايرة تغايرا تاما بل اللازم فى ذلك كون بعض عقائد كل فرقة مخالفة لبعض عقائد ما سواه مخالفة معتدة بها.

والمخالفة المعتد بها تقوم بأصول كثيرة مثل اعتقاد أنه سبحانه موجود وواحد وقديم وعالم وقادر ومريد وخالق وموجد لجملة الأشياء بالاستقلال إلى غير ذلك، فمن أخل بواحدة أو أكثر من هذه الأصول فقد فات عنه تلك العقائد الحقة المثبتة وصار من المعتدين وضل عنها وفارق عن المهتدين وهذه هى المخالفة المعتد بها فى الأصول.

وأما الاختلاف فى جواز تقسيم الصفات إلى صفات الذات وإلى صفات الأفعال وجواز تسميته صفة الكلام القائم بذاته تعالى بالكلام النفسى والنظم المخصوص المتلو المعجز بالكلام اللفظى كما ذهب إليه الأشاعرة، أو عدم جواز هذه الإطلاقات كما ذهب إليه الحنفية وتسمية الصفات التى يسميها الأشاعرة بصفات الافعال باسم التكوين كما ذهب إليه حنفية ما وراء النهر من أتباع أبى منصور الماتريدى، أو منعها كما ذهب إليه جمهور الحنفية من العراقيين وغيرهم أخذا من قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ﴿١٨٠﴾﴾ [الأعراف] وقوله ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ﴿١﴾﴾ [الأعلى] وأمثال ذلك فهى مخالفة غير معتد بها فى الأصول، يعنى لو سلم أن المعتبر فى تعديد الفرق هو المذكور فى تلك الكتب والضابط لأصولهم تخصص الطائفة باسم خاص ينبئ عن نحلتهم كالمعتزلة وفروعها الواصلية والنظامية والغلافية والجاحظية والجبائية وغيرها ما

يغنمه هذا الأصل، وكالشيعة وفروعها الإمامية والإسماعيلية والبنانية والغلات وغيرها ممن يجمعهم هذا الاسم ونحو ذلك مما هو مذكور فيها، لكن لا نسلم أن أولئك الأصول جميع الفرق المرادة فى الحديث وهى التى وقع الافتراق عليها فى قريب من عهده عليه السلام فلعلهم بلغوا هذا العدد فى قريب من زمانه عليه السلام ثم انقرض أكثرهم ولم يعرف خبرهم، هذا على تقدير اختيار الأصول. ولا أن جملة هؤلاء الفرق هى المرادة فى الحديث فلعل منتهى الافتراق الواقع فى قريب عصره عليه السلام كان على هذا العدد ثم ازدادوا، هذا على تقدير اختيار الشق الثانى فقوله: وإن زادوا أو نقصوا ليس تقسيما بل هو تعميم يعنى لما كان المراد من الحديث الافتراق الواقع القريب لزمانه عليه السلام لا يضر الزيادة والنقصان فى غيره من الأزمان سواء كان المراد من الفرق أصولها أو فروعها وهذا هو تقرير هذا الجواب على الوجه الصواب ولكن لا يخفى عليك أنه لا فائدة حينئذ فى ذكر العدد الواقع فى وقت دون غيره من الأوقات، ويفوت المقصود بالحديث من الترغيب والترهيب؛ إذ لا يظهر حال ما زاد من الفرق على هذا العدد، ورجوع ضمير كلها إلى الأمة دون العدد المذكور أو الإحالة إلى العلم بالمقايسة. ليس أصول المذاهب ولا فروعها مما يدخل تحت الضبط والحصر والذى فى الملل والنحل من أن كبار الفرق الإسلامية أربعة: الصفاتية، والقدرية، والخوارج، والشيعة، وفى التمهيد من أنها سبعة: الجبرية، والقدرية، والروافض، والخوارج، والمعطلة، والمشبهة، وأهل السنة وفى المواقف من أنها ثمانية: هؤلاء والمرجئة والنجارية ليس بمبتنى على قانون وأصل مستمر أو نص مخبر عن الوجود، فالتحكم بقلة الأصول وكثرة الفروع مطالب بالبيان لجواز أن يحمل على الأصول بمعنى الفرق التى بينها مخالفة معتد بها بحيث يضلل بعضهم بعضا وإن كان بعضها من الأقسام الثالثية أو الرابعية بل الظاهر، وإن أريد بالأصول هى الأصول بهذا المعنى الظاهر وبالفروع ما عداها نختار الشق الأول لكن لا نسلم أن الأصول بهذا المعنى أقل من ذلك العدد لجواز أن يكون بهذا المعنى ملابسا بهذا العدد، فقوله: التى بينها مخالفة معتد بها صفة كاشفة للأصول لكونه تعريفا لها لا صفة مقيدة مسوقة لمجرد الإشارة إلى أن الأشاعرة مع الماتريدية أصل واحد لا أصلان مختلفان لعدم الاعتداد بالمخالفة بينهما.

العدد للتكثير وليس تحديدا:

أما محاولة حصر العدد فتعسف ويحمل مشقة التكلف؛ إذ العدد المعين فى الحديث ليس بلازم أن تبلغه الفرق فى كل عصر ولا يدوم فى كل زمان بحيث لا يزيد ولا ينقص أبدا.

وحاصلـه أن العدد الواقع فى الحـديث إما أن يحـمل على أصول مـذاهب الأمة المذكورة فيـه أو على ما يشمل فـروعها إذ لا وجه للحـمل على مجرد فروعـها لخروج الأصل الذى لا فرع له كالجبرية المحضـة وعلى التقديرين لا ينطبق ذلك العدد على عدد فرق الأمة.

يقول كلنبوى: اعلم أن المصنف حمل الافتـراق فى الحديث على افتراق الأمة فى الحياة الدنيا بحسب العقائد المختلفة التى انتحلهـا صاحبها وحمل العدد المذكور فيه على التحديد والغاية على ما يدل عليه قوله وهذه عقائد الفرقة الناجية وهم الأشاعرة فماشاه الشارح المحـقق فى تنزيل الحديث على هذا المعنى ولكن الحـق عندى أن المراد من قوله «ثلاثا وسبعين» ليس الغاية والتحديد بل المبالغة فى التكثـير إذ قد شاع استعمال السبعين فيـه وورد على ذلك فى الأحـاديث والآيات وجرى مـجرى الأمـثال فى كلام الـعرب وأرباب اللغات كما فى قوله تعالى: ﴿ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً ﴿٨٠﴾ ﴾ [التوبة] وقوله: ﴿ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ ﴿٣٢﴾ ﴾ [الحاقة] وقوله ﷺ: «استغفر الله فى كل يوم سبعـين مرة» وقوله: «من صبـر على حر مكة ساعة من نهـار تباعدت عنه جهنم سبعين خـريفا» وذلك لاشتمال السبعة على جملـة أقسام العدد من الوتر والشفع والعشرة على كماله والسبعين على كثرتهما فكان كأنه العدد بأسره،وأن المراد من ما عليه عليه السـلام وأصحابه هو الطريـقة التى كانوا عليـها من الاعتـصام بالشريعـة والعمل بمقتضاها بالملازمة عليـها ومحافظة حدودها بإثبات ما أثبته ونفى مـا نفته والسكوت عما سكتت عنه مع مجانـبة الهوى والبدعة فتـكون أعم من العقائد وغيرها فـيكون الافتراق بالعدول عـن هذه الطريقة والتـجاوز عن حدودها سـببـا لدخول النار والثـبات عليـها والملازمة على حدودها سبـبا لنجاة الفرقة الواحدة المستـثناة فى الحديث،وليس المراد منها الفرقة الخاصة المعروفة باسم خاص كالأشـعرية أو غيرها لظهور ذلك من عموم كلمة ما ومن سوق الحـديث حيث قال فى أوله: «ليـأتين على أمتى كمـا أتى على بنى إسرائيل حذو النعل بالنعل حتى إن كـان فيهم من يأتى على أمه علانيـة كان فى أمتى من يصنع ذلك. . .» فقـد حمل افـتراق أمتـه على تمام الموافقـة وكمـال المطابقة على افـتراق بنى إسرائيل وبالـغ فى كثرة افـتراقهم حـيث جعله زائدا على غـاية الكثرة،وذكـر من جملة افتراقهم إتيـان الواحد منهم على أمه علانية وزاد افتراق أمتـه على افتراقهم ولا شك أن الافتراق بالإتيـان على الأم ونحوه من المعاصى ليس من الافتراق فى العـقائد، وبالجملة إن الحديث يكون المراد منه المبالغة فى كـثرة الافتراق وسهولة وقوعه تحـريضا وحثا على ملازمة طريقته والاعتصام بها لئلا يقـعوا فى أمثال هذه الافتراقات المهلكة فحينئذ لا يرد

الاعتراض بأن أصول الفرق أكثر وفروعها أقل من هذا العدد لأنه لا يصلح الحكم بالخلود[١] في جانب المستثنى منه وبعدم الدخول في جانب المستثنى ولا يحتاج إلى تمحل الأجوبة المدخولة (قوله رواه الترمذى) أقول ولكن لا بهذه العبارة التى أوردها المصنف بل حكم النقاد وأئمة اللسان بعدم صحتها.

• مقدمة خامسة:

علم الكلام بين دليل النظر والتقليد:

وكان أبو الحسن الأشعرى من أوائل الذين ردوا على دعوى الحنابلة فى ذم علم الكلام والنهى عن الخوض فيه. إذ قد تعرض لهذه المسألة فى كتاب بعنوان «رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام»[٢]، فقال: «إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين، ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين، ونسبوه إلى الضلال، وزعموا أن الكلام فى الحركة والسكون، والجسم والعرض والألوان والأكوان، والجزء، والطفرة، وصفات البارى - عز وجل - بدعة وضلالة. وقالوا: لو كان هدى ورشادا لتكلم فيه النبى - صلى الله عليه وآله وسلم - وخلفاؤه وأصحابه (قالوا) ولأن النبى ﷺ لم يمت حتى تكلم فى كل ما يحتاج إليه من أمور الدين، وبينه بيانا شافيا، ولم يترك بعده لأحد مقالا فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم، وما يقربهم إلى الله - عز وجل - ويباعدهم عن سخطه، فلما لم يرووا عنه الكلام فى شيء مما ذكرناه، علمنا أن الكلام فيه بدعة، والبحث عنه ضلالة، لأنه لو كان خيرا لما فات النبى ﷺ، ولتكلموا فيه. (قالوا) ولأنه ليس يخلو ذلك من وجهين: إما أن يكونوا علموه فسكتوا عنه، أو لم يعلموه بل جهلوه. فإن كانوا علموه، ولم يتكلموا فيه وسعنا أيضا نحن السكوت عنه كما وسعهم السكوت عنه، ووسعنا ترك الخوض [فيه] كما وسعهم ترك الخوض فيه، ولأنه لو كان من الدين ما وسعهم السكوت عنه. وإن كانوا لم يعلموه وسعنا جهله، كما وسع أولئك جهله، لأنه لو كان من الدين لم يجهلوه. فعلى كلا الوجهين: الكلام فيه بدعة، والخوض فيه ضلالة.

فهذه جملة ما احتجوا به فى ترك النظر فى الأصول.

---

(١) حواشى وشروح العقائد العضدية جـ ١ ص ٢٥ .

(٢) نشرت أولا فى سنة ١٣٤٤ هـ بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية فى حيدر آباد الدكن فى الهند، وأعاد نشرها يوسف مكارثى اليسوعى.

قال الشيخ أبو الحسن !: الجواب عنه من ثلاثة أوجه:

أحدها قلب السؤال عليهم بأن يقال: النبي ﷺ لم يقل أيضا: «أنه من بحث عن ذلك وتكلم فيه فاجعلوه مبتدعا ضالا». فقد لزمكم أن تكونوا مبتدعة ضلالا إذ تكلمتم في شيء لم يتكلم فيه النبي ﷺ وضللتم من لم يضلله النبي ﷺ.

الجواب الثاني أن يقال لهم: إن النبي ﷺ لم يجهل شيئا مما ذكرتموه من الكلام في الجسم والعرض والحركة والسكون والجزء والطفرة، وإن لم يتكلم في كل واحد من ذلك [كلاما] معينا. وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة. غير أن هذه الأشياء التي ذكرتموها معينة أصولها، موجودة في القرآن والسنة جملة غير مفصلة.

أما الحركة والسكون والكلام فيهما: فأصلهما موجود في القرآن، وهما يدلان على التوحيد، وكذلك الاجتماع والافتراق. قال الله تعالى مخبرا عن خليله إبراهيم - صلوات الله عليه وسلامه - في قصة أفول الكواكب والشمس والقمر وتحريكها من مكان إلى مكان ما دل على أن ربه - عز وجل - لا يجوز عليه شيء من ذلك. وإن من جاز عليه الأفول والانتقال من مكان إلى مكان فليس بإله[1].

وأما الكلام في أصول التوحيد فمأخوذ أيضا من الكتاب. قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ... ﴿٢٢﴾﴾ [الأنبياء] وهذا الكلام موجز منبه على الحجة بأنه واحد لا شريك له. وكلام المتكلمين في الحجاج في التوحيد بالتمانع والتغالب فإنما مرجعه إلى هذه الآية. وقوله عز وجل: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ... ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون] وكذلك قوله عز وجل: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ .. ﴿١٦﴾﴾ [الرعد]. وكلام المتكلمين في الحجاج في توحيد الله إنما مرجعه إلى هذه الآيات التي ذكرناها وكذلك سائر الكلام في تفصيل فروع التوحيد والعدل إنما هو مأخوذ من القرآن.

فكذلك الكلام في جواز البعث واستحالته الذي قد اختلف عقلاء العرب ومن قبلهم من غيرهم فيه حتى تعجبوا من جواز ذلك فقالوا: ﴿أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَٰلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ ﴿٣﴾﴾ [ق] وقولهم: ﴿هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [المؤمنون]، وقولهم: ﴿مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾﴾ وقوله تعالى: ﴿أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنتُمْ تُرَابًا

(١) إشارة إلى الآيتين: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾﴾ [الأنعام].

وَعِظَامًا أَنَّكُم مُّخْرَجُونَ ﴿٣٥﴾ [المؤمنون] وفى نحو هذا الكلام منهم إنما ورد بالحِجاج فى جواز البعث بعد الموت فى القرآن تأكيدا لجواز ذلك فى العقـول. وعلم نبيه ﷺ ولقنه الحِجاج عليهم فى إنكارهم البعث من وجهـين على طائفتين منهم: طائفة أقرت بالخلق الأول وأنكرت الثانى، وطائفة جحدت ذلك بقدم العالم.

فاحتج على المقر منهما بالخلق الأول بقوله: ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ .. ﴿٧٩﴾ [يس] وبقوله: ﴿ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ... ﴿٢٧﴾ [الروم] وبقـوله: ﴿ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ [الأعراف]. فنبهـهم بهذه الآيات على أن من قـدر أن يفعل فعلاً على غير مثـال سابق فهو أقدَرُ أن يفعل فعلاً مُحْدَثاً، فهـو أهون عليه فيما بينكم وتعارفكم؛ وأمـا البارى ـ جل ثناؤه وتقدست أسمـاؤه ـ فليس خلقُ شيء بأهون عليه من الآخـر. وقد قـيل أن الهاء فى «عـليه» إنما هى كناية للـخلق بقدرته. إن البـعث والإعادة أهون على أحـدكم وأخفُّ عليه من ابتـداء خَلْقه، لأن ابتداء خـلقه إنما يكون بالولادة والتربيـة وقطع السُّرة والقمـاط وخروج الأسنان وغير ذلك من الآيات الموجـعة المؤلمة؛ وإعادته إنما تكون دفـعة واحدة ليس فـيها من ذلك شىء. فـهى أهون عليه من ابتدائه. فهذا ما احتج به على الطائفة المقرّة بالخلق.

وأما الطائفـة التى أنكرت الخلق الأول والثانى، وقالت بقدم العـالم فإنما دخلت عليـهم شبـهة بأن قـالوا: وجدنا الحـياة رطبـة حارة والموت بارداً يابسـاً وهو من طبع التراب، فكيف يجوز أن يجمع بين الحياة والتراب والعظام النـخرة فيصير خَلْقاً سوياً، والضدان لا يجتمعان؟! فأنكروا البعث من هذه الجهة.

ولعمـرى إن الضدين لا يجتـمعان فى مـحلّ واحد ولا فى جهـة واحدة، ولا فى الموجود فى المحلّ، ولكنه يصحّ وجودهما فى محلّين على سبيل المجاورة. فاحتج[1] الله تعالى عليهم بأن قال: ﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ [يس] فردّهم الله ـ عز وجل ـ فى ذلك إلى ما يعرفونه ويشاهدونه من خروج النار على حرّها ويبسـها من الشجر الأخضـر على بردها ورطوبتها. فجـعل جواز النشأة الأولى دليلاً علـى جواز النشأة الآخـرة لأنها دليل على جـواز مجـاورة الحياة التـرابَ والعظامَ النخرة فجعلها خلقاً سوياً وقال: ﴿ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ ﴿١٠٤﴾ [الأنبياء].

وأما ما يتكلم به المتكلمون من أن للحوادث أولاً وردُّوهم على الدهرية [القائلين] أنه لا حركة إلا وقبلها حركة، ولا يوم إلا وقبله يوم؛ والكلام على من قال: ما من

(١) أورد هذه الحجة أبو يوسف يعقوب الكندى، راجع رسائله جـ١ ص ٣٧٤.

جزء إلا وله نصف ، لا إلى غاية ، فقد وجدنا أصل ذلك فى سنة رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم ! ـ « لا عدوى ولا طيرة » ، فقال أعرابى « فما بال الإبل كأنها الظباءُ تدخلُ فى الإبل الجرباء فتجرب ؟ » فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم « فمن أعدى الأول ؟ » فسكت الأعرابى لما أفهمه بالحجة المعقولة . وكذلك نقول لمن زعم أنه لا حركة إلا وقبلها حركة : لو كان الأمر هكذا لم تحدث منها واحدة؛ لأن ما لا نهاية له لا حدثَ له .

وكذلك لما قال الرجل : « يا نبيّ الله ! إن امرأتى ولدت غلاماً أسود » وعرّض بنفسه فقال النبى ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ : « هل لك من إبل ؟ » فقال : «نعم!» قال : « فما ألوانها ؟ » قال : « حُمْر » . فقال له رسول الله ـ صلى الله عليه وآله وسلم : « هل منها من أورق ؟ » قال « نعم إن فيها أورق » قال : « فأنّى ذلك ؟ » قال : « لعل عرقاً نزعه ! » فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم : « ولعلّ ولدك نزعه عرق » . فهذا ما علم الله نبيّه من ردّ الشىء إلى شكله ونظيره ؛ وهو أصلٌ لنا فى سائر ما نحكم به من الشبيه والنظير . وبذلك نحتج على من قال : « إن الله ـ تعالى وتقدس ـ يشبه المخلوقات ، وهو جسم » ـ بأن نقول له : لو كان يشبه شيئاً من الأشياء لكان لا يخلو من أن يكون يشبهه من كل جهاته ، أو يشبهه من بعض جهاته . فإن كان يشبهه من كل جهاته وجب أن يكون محدثاً من كل جهاته . وإن كان يشبهه من بعض جهاته وجب أن يكون محدثاً مثله من حيث أشبهه؛ لأن كل مشتبهين حكمهما واحدٌ فيما اشتبها فيه . ويستحيل أن يكون المحدث قديماً والقديم محدثاً . وقد قال تعالى وتقدس: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴿١١﴾ ﴾ [الشورى]، وقال تعالى وتقدس : ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾ ﴾[الإخلاص] .

وأما الأصل بأن للجسم نهاية ، وأن الجزء لا ينقسم ، فقوله عز وجل اسمه : ﴿ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ ﴿١٢﴾ ﴾ [يس] . ومحالٌ إحصاء ما لا نهاية له ، ومحالٌ أن يكون الشىء الواحد ينقسم [إلى غير نهاية] ، لأن هذا يوجب أن يكونا شيئين ، وقد أخبر أن العدد وقع عليهما .

وأما الأصل فى أن المحدث يجب أن يتأتى له الفعل نحو قصده واختياره ، وتنتفى عنه كراهيته ، فقوله تعالى : ﴿ أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ﴿٥٩﴾ ﴾ [الواقعة] فلم يستطيعوا أن يقولوا بحجة أنهم يخلقون مع تمنيهم الولد فلا يكون مع كراهيته له . فنبههم أن الخالق هو من تتأتى منه المخلوقات على قصده .

وأما أصلنا فى المناقضة على الخصم فى النظر فمأخوذ من سنة سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم . وذلك تعليم الله عز وجل إياه حين لقى الحبر السمين فقال له : «نشدتك بالله ! هل تجد فيما أنزل الله تعالى من التوراة أن الله تعالى يبغض الحبر السمين ؟» فغضب الحبر حين عيره بذلك ، فقال : ﴿مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ .. ﴾[الأنعام] فقال الله تعالى : ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِى جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ نُورًا..(٩١)﴾ [الأنعام] . فناقضه عن قرب ، لأن التوراة شىء ، وموسى بشر ، وقد كان الحبر مقراً بأن الله تعالى أنزل التوراة على موسى . وكذلك ناقض الذين زعموا أن الله تعالى عهد إليهم أن لا يؤمنوا لرسول حتى يأتيهم بقربان تأكله النار ، فقال تعالى: ﴿قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِى بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِى قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ(١٨٣)﴾ [آل عمران] فناقضهم بذلك وحاجّهم .

وأما أصلنا فى استدراكنا مغالطة الخصوم فمأخوذ من قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ(٩٨)﴾ [الأنبياء] فإنها لما نزلت هذه الآية بلغ ذلك عبد الله بن الزبعرى وكان جدلا خصما . فقال : « خصمت محمداً ورب الكعبة » . فجاء إلى رسول الله ﷺ فقال : « يا محمد ! ألست تزعم أن عيسى وعزيراً والملائكة عُبدوا ؟ » فسكت النبى ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ لا سكوت عىّ ولا منقطع [بل] تعجباً من جهله ، لأنه ليس فى الآية ما يوجب دخول عيسى وعزيز والملائكة فيها لأنه قال : ﴿ وَمَا تَعْبُدُونَ﴾ ولم يقل : « وكل ما تعبدون من دون الله » . وإنما أراد ابن الزبعرى مغالطة النبى ـ صلى الله عليه وآله وسلم ـ ليوهم قومه أنه قد حاجّه. فأنزل الله عز وجل : ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُم مِّنَّا الْحُسْنَىٰ﴾ يعنى من المعبودين ﴿أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ (١٠١)﴾ [الأنبياء] . فقرأ النبى ـ صلى الله عليه وآله وسلم ذلك، فضجوا عند ذلك لئلاّ يتبين انقطاعهم وغلطهم فقالوا : « آلهتنا خيرٌ أم هو ؟ » يعنون عيسى؛ فأنزل الله تعالى : ﴿وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُّونَ(٥٧) وَقَالُوا أَآلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ (٥٨)﴾ [الزخرف] .

وكل ما ذكرناه من الآى أو لم نذكره أصلٌ وحجة لنا فى الكلام فيما نذكره من تفصيل ، وإن لم تكن مسألة معيّنة فى الكتاب والسنّة ، لأن ما حدث تعيينه من المسائل العقليات فى أيام النبى ﷺ والصحابة قد تكلموا فيه على نحو ما ذكرناه .

والجواب الثالث أن هذه المسائل التى سألوا عنها قد علمها رسول الله ﷺ ولم يجهل منها شيئاً مفصّلاً غير أنها لم تحدث فى أيامه معيّنة فيتكلم فيها أو لا يتكلم فيها،

وإن كانت أصـولها موجـودة فى القرآن والسُّنّة ، ومتـى حدث من شىء فيـما له تعلق بالدين من جهـة الشريعة فـقد تكلموا فـيه وبحثوا عنه ونـاظروا فيه وجادلوا وحـاجّوا كمسـائل العَول[1] والجدّات من مسـائل الفرائض وغير ذلك من الأحـكام ، وكالحرام والبائن والبتّـة و «حبلك على غاربك» ، وكالمسائل فى الحـدود والطلاق مما يكثر ذكرها مما قد حدثت فى أيامهم ولـم يجئ فى كل واحدة منها نصّ عن النبى ﷺ لأنه لو نصّ على جميع ذلك ما اختلفوا فيه وما بقى الخلاف إلى الآن .

وهذه المسائل ، وإن لم يكن فى كل واحدة منهـا نص عن رسول الله ﷺ فإنهم ردّوها وقاسوها على ما فيه نص من كتـاب الله تعالى والسّنة واجتهادهم . فهذه أحكام حوادث الفروع ، ردّوها إلى أحكام الشريعة التى هى فـروع لا تستدرك أحكامها إلا من جهة السمع والرسل . فأما الحوادث[2] التى تحدث فى الأصول فى تعيين مسائل فينبغى لكل عاقل مُسلم أن يردّ حكمها إلى جملة الأصـول المتفق عليها بالعقل والحسّ والبديهة وغيـر ذلك ، لأن حكم مسائل الشـرع ، التى طريقها السـمع ، أن تكون مردودة إلى أصول الشرع التـى طريقها السمع ؛ وحكمُ مـسائل العقليات والمحـسوسات أن يردّ كل شىء من ذلك إلى بابه ، ولا تخلط العقليات بالسمعيات ، ولا السمعيات بالعقليات . فلو حدث فى أيـام النبى ﷺ الكلامُ فى خلق القرآن وفى الجـزء والطفرة بهـذه الألفاظ لتكلم فيه وبيّنه ، كما بيّن سائرَ ما حدث فى أيامه من تعيين المسائل ، وتكلم فيها .

ثم يقال (لهم) : النبى ﷺ لم يصحّ عنه حديث فى أن القـرآن غير مخلوق ، أو هو مخلوق . فلم قلتم إنه غير مخلوق ؟

فإن قـالوا : قاله بعض الصـحابة وبعض التابعـين ـ قيل لهم : يلزم الصـحابى والتابعىّ مثلُ ما يلزمكم من أن يكون مبتدعاً ضالاً إذ قال ما لم يقله الرسول ﷺ .

فإن قـال قائل : فأنا أتوقف فى ذلك فلا أقول مخلوق ، ولا غير مخلوق ـ قيل له : فأنت فى توقفك فى ذلك مبتدع ضال ، لأن النبى ﷺ لم يقل : « إن حدثت هذه الحادثة بعدى توقفوا فـيها ولا تقولوا فيها شيئـاً » ، ولا قال : « ضلّلوا وكفروا من قال بخلقه أو من قال بنفى خلقه » .

---

(١) العول عند أهل الفـرائض (التركات): نقيض الرد، وهو أن ترتفع السـهام وتزيد ، فتعـول المسألة إلى سهام الفريضـة فيدخل النقصان على أهلها بقـدر حصـصهم، كأنها مالت عليهم فـنقصتهم . وتقول : عالت الفـريضة، أى : ارتفع حسابهـا وزادت سهامها فنقـصت الأنصباء وتقول : عُلْتُ الـفريضة : أى ردتها.

(٢) فى النص المطبوع : حوادث تحدث . .

«وخبرونـا : لو قال قائل : إن علم الله مخـلوق : أكنتم تتوقفون فيه ، أم لا ؟ فإن قالوا : « لا » قـيل لهم : لم يقل النبى ﷺ ولا أصحابه فى ذلك شيـئاً . وكذلك لو قال قائل : هذا ربكم شـبعان أو ريان أو مكتس أو عريان أو مقـرور أو صفراوى أو مرطوب أو جسم أو عَـرض أو يشمّ الريـح أو لا يشمها ، أو هل لـه أنف وقلب وكبد وطحال ، وهل يحج فى كل سنة ، وهل يركب الخيل ، أو لا يركـبها ، وهل يغتمّ أم لا ، ونحو ذلك من المسائـل ـ لكـان ينبغى أن تسكت عنه لأن رسول الله ﷺ لم يتكلم فى شىء من ذلك ولا أصحابه . أو كنت لا تسكت ، فكنت تبين بكلامك أن شيئاً من ذلك لا يجوز على الله عز وجل وتقدس كذا وكذا ، بحجة كذا وكذا .

فإن قال قائل : أسكت عنه ولا أجيـبه بشىء ، أو أهجره ، أو أقوم عنه ، أو لا أسلم عليه أو لا أعوده إذا مرض ، أو لا أشهـد جنازته إذا مات ـ قيل له : فيلزمك أن تكون فى جميع هذه الصـيغ التى ذكرتها مبتدعـاً ضالاً ، لأن رسول الله ﷺ لم يقل : «من سأل عن شىء من ذلك فاسكتوا عنه » ، ولا قال : « لا تسلموا عليه » ، ولا : « قوموا عنه » ولا قال شيئاً من ذلك . فأنتم مبتدعة إذا فعلتم ذلك .

[ويقال لهم :] ولِمَ لم تسكتوا عمن قـال بخلق القرآن ؟ ولم كفّرتموه ولمَ يردْ عن النبى ﷺ حديث صحـيح فى نفى خَلْقه وتكفير من قال بخلقـه ؟ فإن قالوا : لأن أحمد بن حنبل -رضى الله عنه- قال بنفى خلقه وتكفـيرَ من قال بخلقه ، ـ قيل لهم : ولِمَ لَمْ يسكت أحمد عن ذلك ، بل تكلم فيه ؟ فإن قالوا : لأن عباس العنبرى ووكيعاً وعبد الرحمن بن مـهدى وفلاناً وفلاناً قالوا إنه غير مخلوق ومن قـال بأنه مخلوق فهو كافر ـ قيل لهم: ولِمَ لَمْ يسكت أولئك عما سكت عنه (النبى) ﷺ ؟ فإن قالوا : لأن عمرو بن دينار وسفيان بن عيينة وجعفر بن محمد، وفلاناً ، وفلاناً قالوا : ليس بخالق ولا مخلوق ـ قـيل لهم : ولِمَ لم يسكت أولئك عن هذه المقالة ولم يقلهـا رسول الله ﷺ؟!

فإن أحالوا ذلك على الصحابة أو جماعة منهم ، كان ذلك مكابرةً .

فإنه يقال لهم : فلِمَ لم يسكتوا عن ذلك ، ولم يتكلم فيه النبى ﷺ ولا قال : « كفّروا قائله » ؟ وإن قالوا : لابد للعلماء من الكلام فى الحادثة ليعلم الجاهلُ حُكْمَها ـ قيل لهم : هذا الذى اردناه منكم . فلِمَ منعتم الكلامَ ؟ فأنتم إن شئتم تكلمتم ، حتى إذا انقطعتم قلتم نُهينا عـن الكـلام ؛ وإن شئتم قلدتم من كـان قـبلكم بلا حجة ولا بيان . وهذه شهوة وتحكُّم .

ثم يقال لهم : فالنبى ﷺ لم يتكلم فى النذور والوصايا ولا فى العتق ، ولا فى حساب المناسخات ، ولا صنّف فيها كتاباً كما صنفه مالك والثورى والشافعى وأبو حنيفة ، فيلزمكم أن يكونوا مبتدعة ضُلالاً إذ فعلوا ما لم يفعله النبى ﷺ . وقالوا بتكفير القائلين بخَلْق القرآن ولم يقله النبى ﷺ .

وفيما ذكرنا كفاية لكل عاقل غير معاند »[1] .

تعليق عبد الرحمن بدوى على صحة إثبات الرسالة :

وقد أوردنا هذه الرسالة بتمامها لأنها أول رسالة وصلتنا فى هذا الموضوع ، ولأن مؤلفها هو أبو الحسن الأشعرى ، وهو مَنْ هو فى عمق إدراكه وسعة فهمه وجَوْدة تحصيله لمسائل الكلام . ولا محل للتشكيك فى صحّة نسبتها إليه ، فليس ثم دليل على ذلك ، فضلاً عن أن المذهب الوارد فيها واردٌ فى كتاب « اللمع » للأشعرى ، ولا داعى للقول بأنها من تصنيف أشعرىّ متأخر[2]. والأشعرى ، والأشاعرة بعامة ، يرون أن النظر فى معرفة الله واجب شرعاً . وقد بين مذهب الأشاعرة فى ذلك الدّوانى[3] فى شرحه على « العقائد العضدية » فقال : « ويمكن إثباته على مذهب الأشاعرة بأن عبادة الله تعالى واجبة بالإجماع . ولا تتصور العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفة الله تعالى مقدمة الواجب المطلق ، فتكون واجبة . ولما توقفت على النظر يكون النظر أيضاً واجباً. فإن قلت : قد ذهب بعض الأئمة كالإمام الغزالى والإمام الرازى فى بعض تصانيفه إلى أن وجود الواجب بديهى فلا يحتاج إلى النظر - قلت : دعوى بداهته بالنسبة إلى جميع الأشخاص فى محل المنع . ولئن سُلّم فالنظر فى سائر صفاته من العلم والقدرة والإرادة وغيرها يكون واجباً ، فإنها ليست بديهية بلا ريب . ولعل الحقّ أن النظر إنما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهياً بالنسبة إليه .

فمن يكون مستغنياً بفطرته عن النظر فى بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه . نعم ، يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من إزالة الشُّبه وإلزام المعاندين وإرشاد المسترشدين » .

---

(١) طبعة مكارثى ص ٨٧ - ٩٧ - بيروت ١٩٥٣ بذيل « كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع » تأليف الشيخ الإمام أبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى .

(٢) راجع ما يقوله مكارثى فى مقدمة نشرته وترجمته.

(٣) شرح الجلال الدوانى على العقائد العضدية (وبهامشه حاشية السيالكوتى ومحمد عبده) ، ص ٦٨ . القاهرة سنة ١٣٢٢ ، المطبعة الخيرية .

وقد عقد إمام الحرمين الجوينى (٤١٩ ـ ٤٧٨ هـ) فى كتابه «الشامل»[1] فصلاً لبيان أن النظر والاستدلال واجبان ، قال :

« إن قال قائل : فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع ؟

قلنا : الدليل عليه إجماع المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى ، مع اتفاقهم على أنها من أعظم القُرَب وأعلى موجبات الثواب . . . فإذا ثبت الإجماع فيما قلناه ، وثبت بدلالات العقول أن العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح ، وما ثبت وجوبه قطعاً فمن ضرورة ثبوت وجوب وجوبه وجوبُ ما لا يتوصل إليه إلا به ».

المقلد والتقليد عند المتكلمين:

والتقليد اتباع الغير واقتفاؤه فى القول أو الفعل من غير دليل وإنما دليل المقلد المرجح للعمل على الترك نحو من يسأله،أما العامى فقد منعوه عن العمل إلا بقول إمامه وصاحب مذهبه تحرزا عن الخلط وتحرزا عن الخبط وإنما يجوز فى العمليات لضرورة العجز عن فقه الدليل، فليس من التقليد تقليد اتباع النبى ﷺ لظهور صدقه من معجزاته الباهرة، ولا من التقليد اقتفاء غيره فيما قرره من دليل ظاهر. وقد يطلق المقلد على من ليس له قوة الاستنباط باستخراج الفرع من الأصل فيكون التقليد مقابل الاجتهاد.

وقد يطلق التقليد على مطلق الاعتقاد غير المستند إلى دليل جزما كان أو ظنا وهو بهذا المعنى يقابل الاجتهاد الذى هو العصمة عن التقليد.

إظهار الجلالة قدرة وأصالة أمره إذ هو العمدة فى الاعتقاد والموجب لصلاح المبدأ والمعاد وإشعارا بأن التقليد فى العقائد غير سابغ بل لا بد فيها من تحقيق قاطع كيف فإن التقول فى ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله والتكلم فى قدره وقضائه بلا علم فطرى أو برهان عقلى أو نقلى يفيد اليقين بل بمجرد الظن والتخمين إما أخذا بما يهويه أو تقليدا لغيره حرام مذموم ربما يؤدى إلى الضلال ويوجب التحسر فى ثانى الحال قال الله تعالى: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ ﴿٨﴾ ثَانِيَ عِطْفِهِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ﴿٩﴾ ﴾ [الحج] وقال: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ ﴿٣﴾ كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ ﴿٤﴾ ﴾ [الحج].

(١) « الشامل فى أصول الدين جـ ١ ، ص ٣٠ ـ ٣١ ـ القاهرة سنة ١٩٦٠ ـ ١٩٦١ . وهى نشرة فى غاية الرداءة !

والأولى بالنظر إلى الخواص فإنهم يرون الحق فيتبعونه ويجعلونه إماما لنفسهم يهديهم إلى الأصلح وزماما يثنيهم عن الأقبح على ما ينبئ عنه قوله عز وجل: ﴿وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ ﴿٤٣﴾﴾ [العنكبوت] والثانية بالنظر إلى حال العوام فإنهم لا يهتدون بنظرهم إلى الحق ولا يفرقون بينه وبين الباطل ولا يفهمون الأدلة بل إنما يرتدعون عن المنكر خوف المؤاخذة وحذر المعاقبة وإلى هذا المعنى يلتفت قوله تعالى: ﴿لأَنتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِم مِّنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهُونَ﴿١٣﴾﴾ [الحشر].

قضية التكفير والإجماع على عدم التكفير

(الإجماع) مبنى على عدم تكفير المبتدعة من أهل القبلة وشركاء الكلمة وهو الحق الذى لا مرد له والمنصوص عليه من أعاظم الأئمة وكبار الفقهاء المحققين وأعلام العلم وأئمة الشرع ورؤوس المجتهدين كأبى حنيفة والشافعى ورواه الحاكم الشهيد فى مختصره عن أبى حنيفة وقال عبد الله بن محمد بن يعقوب الحارثى: كان أبو حنيفة رحمه الله يكف لسانه عن أهل القبلة ويعظم محرماتهم ويراعى حقوقهم ويتجاوز عن زلاتهم وهذا مذهبنا ومذهب سلفنا الصالحين انتهى. وهو مختار أبى الحسن الكرخى وأبى بكر الرازى وأبى الحسن الأشعرى وغيرهم، وقال أحمد بن زاهر السرخسى: لما حضرت الشيخ أبا الحسن الأشعرى الوفاة فى دارى ببغداد وقال لى اجمع أصحابى فجمعتهم فقال اشهدوا على أنى لا أقول بتكفير أحد من أهل القبلة لأنى رأيتهم يشيرون إلى معبود واحد والإسلام يشتملهم. وقد نقل أبو بكر بن المنذر ما يدل على إجماع الفقهاء على عدم التكفير، وفى المحيط: بعض الفقهاء لا يكفر أحدا من أهل البدع وبعضهم يكفر من خالف ببدعته دليلا قطعيا. قال ابن الهمام: والنقل الأول يثبت وابن المنذر أعرف بالنقل. نعم يقع فى كلام أهل المذاهب تكفير ولكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون ولا عبرة بغير الفقهاء، قلت: والقدوة للفقهاء أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه، وقد سئل عن الخوارج المحكّمة الذين هم أخبث المبتدعة وأبعدهم عن الحق وأضلهم عن السنة وقيل: أكفار هم؟ فقال: من الكفر فروا. قيل: فمنافقون؟ قال: إن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلا ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى قيل: فمن هم؟ قال: قوم أصابتهم فتنة فعموا وصموا.

****



الباب الثاني

نشأة علم الكلام ومنهجه الفكري

• نشأة علم الكلام ومنهجه الفكرى :

وإذا كان علم الكلام وليد المناقشات بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين ممثلى الديانات الأخرى، فإن «الفلسفة» بالمعنى الخاص للكلمة، أى المذاهب الفكرية التى طوّرت التقاليد الفلسفية اليونانية القديمة، جاءت وليدة «حركة الترجمة» التى تحدثنا عنها، وأما الفارق بين هذين الاتجاهين فكان بعض المتكلمين (أصحاب علم الكلام) يرونه فى أنهم ينطلقون من المسائل التى يمليها الدين، ويسيرون على «قانون الإسلام»، أما الفلاسفة فيجرون على قانون العقل وافق الإسلام أم لا[1].

وبين «علم الكلام» فى الإسلام وبين «الفلسفة» بالمعنى الدقيق جامع وثيق يمثله الاتجاه العقلى واعتماد المنطق والحجة والبرهان سبيلا إلى غاية الباحث عن الحقيقة، وتحقيق المرام. بيد أن التجربة «الكلامية» تختلف عن التجربة «الفلسفية» اختلافا عظيما لا يرجع إلى تفاوت المواضيع ولا إلى تباين السبل، إذ المواضيع كلها واحدة مشتركة تنبع من مشاغل الناس فى البيئة العربية الإسلامية والسبل واحدة مشتركة أيضا لأن «الكلام» فكر عقلى و«الفلسفة» بحث عقلى كذلك وإنما يمثل الاختلاف بينهما فى الغاية المرموقة[2]، والغرض المنشود. فالكلام كما يرى ابن خلدون: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب أهل السلف وأهل السنة». والفلسفة تعليل بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية و«ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب فى البراهين. فالمتكلم محام يدافع عن الإسلام ويذود عن حياضه ويجادل»[3].

رأى الشهرستانى فى سبب نشأة علم الكلام:

يرجع إلى ظهور الخوارج والغلاة فى خلافة الإمام على، حيث ابتدأت منهما الضلالة والبدع. ووقع اختلاف الأمة فى الإمامة والأصول. ويضيف أسبابا أخرى: إن كل اختلاف وقع آخر زمان كل نبى ناشئ عن اختلاف الواقع. واختلافات هذه الأمة

---

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية فى المشرق د. محمد إبراهيم الفيومى.

(٢) الكلام والفلسفة ص ١٦ عادل العوا.

(٣) مقدمة ابن خلدون ص ١٥٠.

بعد الإمام على ناشئة من الاختلافات الواقعة فى زمن النبى ﷺ من المشركين والمنافقين، وأكثرهم من المنافقين، كاعتراض بعضهم على النبى فى قسمة الغنائم وغيره[١].

قال الآمدى: إن المسلمين عند وفاة النبى ﷺ كانوا على عقيدة واحدة وطريقة واحدة إلا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق، ثم نشأ الخلاف بينهم أولا فى أمور اجتهادية لا توجب إيمانا ولا كفرا ثم تدرج الخلاف وترقى شيئا فشيئا إلى آخر أيام الصحابة حتى ظهر معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ويونس الإسفرائينى وخالفوا فى القدر وإسناد جميع الأشياء إلى تقدير الله تعالى[٢].

وقد دخل فى الإسلام قوم خلصت قلوبهم من أدران التقليد والعصبية، وصفت نفوسهم لما يدعوهم إليه رسول الإيمان، واطمأنت خوالجهم إلى أمانة هذا الرسول الكريم وصدقه؛ فعضوا على ما دعاهم إليه بالنواجذ، واستمسكوا منه بالعروة الوثقى التى لا انفصام لها، وكره أحدهم الشرك وما كان يعبد آباؤهم كما يكره أن يلقى فى النار، ورأوا رسول الله ﷺ وصحبوه فأحبوه فوق ما يحبون آباءهم وأبناءهم، وفدوه بالأنفس والأموال، حتى كان أحدهم يستعذب أن يعذب بأشد أنواع العذاب إذا كان فى هذا العذاب نجاة الرسول الكريم من أن تشوكه شوكة، ونفعهم الله بذلك كله، وجزاهم عليه خير ما يجزى الصالحين.

ودخل فى الإسلام -بجانب هؤلاء- أصناف من الناس؛ أولهم جماعة من العرب ساقهم إلى الإسلام -حين جاء فتح الله والنصر- دخول قومهم فيه، فدخلوه تقليدا وانسياقا مع الجمهور، ولم تكتحل أعينهم برؤية صاحب الرسالة، ولا انشرحت صدورهم بسماع تعاليمه منه، ولا صفت قلوبهم من آثار جاهليتهم ولا نظفت من أدرانها، فكان سواء لديهم انتصرت الدعوة الإسلامية أو لم تنتصر، وثانيهم جماعة من عامة أهل الأديان الأخرى -وعلى الأخص اليهودية والمجوسية- دخلوا فى هذا الدين أيام الفتوح التى أخضعت الدولتين الكبيرتين اليونانية والفارسية، فرارا من حكم الإسلام على من يبقى على دينه منهم، ولم تخالط بشاشة هذا الدين قلوبهم، ولا اقتلعت جذور الحقد والضغينة من قلوبهم، ولا استأصلت من أنفسهم أعلاق الحنين إلى دينهم القديم، فهم يشتاقونه وتتقطع أنفسهم حسرات عليه، ويتمنون أن يعودوا إليه، وثالثهم جماعة من دهاة أهل الأديان الأخرى وذوى الخب والمكر منهم -وعلى الأخض اليهودية

(١) الملل والنحل للشهرستانى جـ١ تحقيق د. محمد بن فتح الله بدران.
(٢) غيد الأبكار والعقائد العضدية - للعضد الإيجى ص ٣٠ جـ ١.

والمجوسية أيضا- تظاهروا بالدخول فى الدين الجديد وهم يضمرون فى أنفسهم الكيد والمكر والخديعة، ويتحينون الفرصة للانقضاض على هذا الدين الذى بسط سلطانه على رقعة الأرض المعروفة يومذاك، ويعملون فى الخفاء لإيجاد هذه الفرصة إن لم تواتهم من تلقاء نفسها، ويهيئون أذهان وقلوب وجهود الطائفتين السابقتين للقيام معهم فيما يعتزمون القيام به، وما يزالون يفتلون فى الذروة والغارب لتواتيهم الظروف وتتهيأ لهم الفرص، فيلبسون للناس مسوح الصلاح تارة، ومسوح الحرص على تعاليم الدين تارة أخرى، ثم يلبسون لهم مسوح محبة الرسول ﷺ وآل بيته الطاهرين حين وجدوا من آل بيت الرسول قوما يذكرون اهتضام حقوقهم وانصراف بعض الناس عنهم، وينفث هؤلاء سمومهم، فيؤولون فى تعاليم الشريعة، ويدخلون فيها ما ليس منها، ويضعون على الرسول ﷺ أحاديث تؤيد دعاويهم، ويطالبون الأغرار -وهم الطائفتان الأولى والثانية- بالقيام لنصرة الدين أو لنصرة آل الرسول الذى جاء بهذا الدين، هذا فيما نعتقد -هو الأصل الأصيل فى الفرقة التى حدثت فى الإسلام وهو غض طرى لم يكتمل عليه قرن واحد، وهو السر فى عجز المؤمنين الخالصى الإسلام عن رد كيد هؤلاء الماكرين إلى نحورهم، ذلك بأنهم أثاروا جمهور الناس وكثرتهم، وبعثوا فى نفوسهم الحماس لما يدعونهم إليه، وثورة الجماهير -كما يقولون- مجنونة لا عقل لها[1].

تأريخ القاضى عبد الجبار لنشأة علم الكلام والمعتزلة

يستوفى القاضى عبد الجبار فى كتابه فرق المعتزلة عوامل نشأة الاعتزال رواية عن إمام معتزلى هو أبو على الجبائى ويتميز رصد أبى على الجبائى عوامل نشأة علم الكلام بأمرين:

الأمر الأول: إحاطته الواسعة بتطور الفكر الكلامى حيث أظهر عوامل النشأة كالبنيان المرصوص يأخذ بعضها بزمام بعض فى مجرى يتلاطم موج فكره مع سفينة الواقع ويمسك بمجدافها صفوة المفكرين.

الأمر الثانى: يبين بمنطقه الفكرى أنه فى مخاض سهل ولدت المعتزلة وفق قانون التطور الطبيعى لتلك العوامل الفكرية التى أسهمت هى الأخرى فى طلب صيغة عقلية متجانسة تربط بين شتيت المسائل الفكرية لمختلف الثقافات التى تخللت الثقافة الإسلامية؛ لذلك جاء تاريخ عوامل نشأة علم الكلام هو فى نفس الوقت تاريخ للمعتزلة.

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى مقدمة المحقق ص ٥.

١- عثمان وولاته :

ذكر الشيخ أبو على رضى الله عنه أن أول اختلاف حدث هو اختلافهم فى أمر عثمان فى آخر أيامه؛ لأن اختلافهم فى مسائل الفقه والفرائض لا يعد خلافا؛ لأن بعضهم كان يصوب بعضا، وإنما لم يذكر قصة أهل الردة، لأنه خلاف وقع فى غير أهل الملة، لأنهم ارتدوا وكفروا؛ فلذلك قاتلهم أبو بكر الصديق رضوان الله عليه، واجتمعت الصحابة على ذلك، فرأى قوم خلع عثمان ومحاربته. قال: وكان السبب فى ذلك أن عثمان ولى قوما فعملوا بغير الحق، كالوليد بن عقبة، (ومعاوية بن أبى سفيان)[1]، وعبد الله بن سعد بن أبى سرح. وكان عثمان لا يعرف ذلك ولا يقبل ما يقال فيهم، لحسن ظنه بهم، وكثر المتظلمون على بابه. وكان هناك قوم يغرون هؤلاء المتظلمين، فيظن بذلك أن الخبر إلقاء من قبلهم وإغراء، مثل عمرو بن العاص الذى عزله عن مصر، فإنه كان مجتهدا فى تقبيح صورة ولاة أموره.

وروى أنه كان يكتب عن كبار الصحابة كتبا إلى البلاد، فى الإنكار على عثمان، وأنه غير وبدل، وعظمت الفتنة فى ذلك، وذكر أنه لما عوتب احتج لنفسه بما يقبل مثله.

٢- السقيفة :

وذكر الشيخ أبو القاسم البلخى[2] فى أول ما جرى من الخلاف يوم السقيفة، وإنما لم يذكره الشيخ أبو على؛ لأنه لم يستقر فيه الخلاف وزال عن قرب.

٣- أصحاب الجمل :

قال الشيخ أبو على: ثم حدث ثانيا خلاف أصحاب الجمل على علىّ بن أبى طالب رضى الله عنه، فكانوا على خطإ عظيم، وثبت ندامة القوم. قال: ثم حدث الخلاف من معاوية وعمرو وأهل الشام، وتُسبب إلى ذلك بقتل عثمان. وذكر من مثالب معاوية وإقدامه على الأمور العظام ما يطول ذكره، قال: ثم حدث من بعد، عند تحكيم الحكمين ، رأى الخوارج وما أظهروه من تكفير أمير المؤمنين حتى كان من أمير المؤمنين وابن عباس فى مناظرتهم ما تبين به الحق، وامتد مذهبهم هذا وعظم به الفساد إلى هذا الوقت. قال: ثم حدث فى آخر أيام على بن أبى طالب رضوان الله عليه، قول ابن سبإ، وإفراطه فى وصفه وتعظيمه. واستنقاص كبار الصحابة. فبلغ ذلك عليا رضوان

---

(١) زيادة من شرح العيون ورقة ١٠ .

(٢) مقالات الإسلاميين للبلخى ورقة ٦ .

الله عليه، فدعاه وزجره ونفاه عن الكوفة، فصار إلى المدائن، وأقام بها إلى أن مات على، فرجع إلى الكوفة، واستدعى قوما من أهلها، فبقيت مضرته إلى الآن، وهى الوقيعة فى أصحاب الرسول ﷺ، وأن عليا رضى الله عنه منصوص عليه.

٤- الجبرية وشيوع عدم المسئولية:

قال أبو على: ثم حدث رأى المجبرة من معاوية لما استولى على الأمر ورآهم لا يأتمرون بأمره فجعل لا يمكنه حجة عليهم، وأوهم أن المنكر لفعله قد ظلمه فقال: «لو لم يرنى ربى أهلا لهذا الأمر، ما تركنى وإياه. ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره».

وكان إذا ذكر فيمن حاربه الغلبة يقول: كيف رأيتم صنع الله؟ يرد ذلك إلى الله تعالى وإرادته، يستدعى بذلك إلى تقوية باطله. وكان يقول: أنا خازن من خزان الله تعالى، أعطى من أعطاه الله تعالى، وأمنع من منعه الله تعالى ولو كره الله أمرا لغيره.

قال أبو على: وحدث من ملوك بنى أمية مثل هذا القول، وذكر غيره عن معاوية أنه قال: يا أهل العراق أترونى قاتلتكم على الصيام والصلاة والزكاة، وأنا أعلم أنكم تقومون بذلك، وإنما قاتلتكم على أن أتأمر عليكم، وقد أمرنى الله عليكم.

وحكى عنه أنه قال فى خطبته: إنما أنا خازن من خُزّان الله، أعطى من أعطاه الله وأمنع من منعه الله. فقام إليه أبو الدرداء[1] فقال له: كذبت يا معاوية والله إنك لتعطى من منعه الله، وتمنع من أعطاه.. وكذّبه أيضا عُبادة بن الصامت[2].

٥- شيوع الإلحاد فى بعض ملوك بنى أمية:

وحكى أنه لم يكن من ملوك بنى أمية من يقول بالإلحاد علانية، إلا الوليد بن يزيد، فإنه بلغ من أمره أنه رمى المصحف وقال:

أتوعدنى الحساب ولست أدرى ... أحق ما تقول من الحساب

فقل لله يمنعنى طعامى ... وقل لله يمنعنى شرابى

---

(١) فى شرح العيون ورقة ١١: أبو ذر، وهو أبو ذر الغفارى، واختلف فى اسمه اختلافا كثيرا وأرجح أسمائه: جندب بن جنادة، كان من كبار الصحابة وفضلائهم (أسد الغابة ٥: ١٨٦) وأبو الدرداء هو عويمر بن مالك بن زيد، كان صحابيا جليلا فقيها حكيما (أسد الغابة ٥: ١٨٥).

(٢) عبادة بن الصامت بن قيس بن أصرم بن فهر الأنصارى الخزرجى، من كبار الصحابة وفقهائهم توفى سنة ٣٤هـ بالرملة بفلسطين، وقيل ببيت المقدس (أسد الغابة ٣: ١٠٦).

وكان يأمر جواريه أن يغنين له بذلك، ومما قال ابن الزِّبعْرى[1]:

ليت أشياخي ببـدر شهـدوا جزع الخزرج من وقع الأسل[2]

وذُكر عن الحجاج[3] من هذا الجنس أشياء عظيمة، وأنه كان يقول: خليفة الرجل في أهله أفضل، أم رسوله في حاجته؟ يوهم بذلك أن عبد الملك بن مروان أفضل من رسول الله ﷺ.

فهذا الأمر الذي هو الجبر نشأ في بني أمية وملوكهم، وظهر في أهل الشام ثم بقي في العامة وعظمت الفتنة فيه. ومن تأمل ما كانت عليه الصحابة، علم أن الأمر في العدل ما نقول، والمروى عن النبي ﷺ، يرويه عن ربه تعالى أنه قال: ابن آدم، بفضل نعمتي قويت على معصيتي، وبعصمتي وعوني أديت إلى فرائضي، فأنا أولى بإحسانك منك، وأنت أولى بذنبك مني، فالخير مني إليك بما أوليتك أبدا، والشر منك إلى بما جنيت على[4]، فلي الحمد بذلك ولي الحجة عليك.

وعن أبي بن كعب[5]، أنه سمع النبي ﷺ يقول: الشقي من شقي بعمله، والسعيد من سعد بعمله[6].

٦- رد فعل القول بالجبر:

وعن ابن عباس: لا تقولوا أن الله تعالى قد جبر العباد على المعاصي فتُجوِّروه، ولا تقولوا أنه لم يعلم ما العباد عاملوه فتُجَهِّلُوه. وعنه أيضا أنه قال: من أضاف إلى الله تعالى ما تنزه عنه، فقد أعظم الفرية عليه.

وروى أنس[7] عنه قال: ما هلكت أمة قط، حتى يكون الجبر قولهم.

(١) هو عبد الله بن الزبعرى بن قيس بن عدى السهمي. آخر شعراء قريش المعدودين وكان يهجو المسلمين ويحرض عليهم كفار قريش وأسلم يوم الفتح (طبقات الشعراء ١٩٨ والأغاني ١٥ : ١٧٩ وسمط اللآلئ ٢٨٧).

(٢) البيت من قصيدة قالها عبد الله بن الزبعرى في يوم أحد.

(٣) هو الحجاج بن يوسف الثقفي.

(٤) بهامش الأصل: اظنه: نفسك (أي: بما جنيت على نفسك) وفي شرح عيون المسائل «بما جنيت، ولي الحمد بذلك...».

(٥) أبي بن كعب بن قيس بن عبيد بن زيد بن معاوية الأنصاري الخزرجي. صحابي جليل اختلف في سنة وفاته. والأرجح أنه توفي سنة ٣٠هـ (أسد الغابة ١ : ٤٩).

(٦) الحديث في شرح العيون، بتقديم «السعيد.. والشقي..».

(٧) انس بن مالك الأنصاري، خادم رسول الله ﷺ. اختلف في وفاته فقيل سنة ٩٠ أو ٩١ أو ٩٢ أو ٩٣ للهجرة (أسد الغابة ١ : ١٢٧).

وعن ابن عمر[١] أن رجلا قام إليه فقال: يا أبا عبد الرحمن، إن أقواما يزنون ويسرقون ويشربون الخمور التى حرم الله، ويقتلون النفس التى حرم الله [٢]، ويقولون كان ذلك فى علم الله. ولم نجد منه بدا، فغضب ثم قال: سبحان الله العظيم، قد كان ذلك فى علمه أنهم يفعلونها فلم يحملهم علم الله على فعلها. حدثنى أبى عمر بن الخطاب «أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: مثل علم الله كمثل السماء التى أظلتكم، والأرض التى أقلتكم، فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والأرض، فكذلك من علم الله، وكما لا تحملكم السماء والأرض على الذنوب، فكذلك لا يحملكم علم الله عليها».

ثم قال ابن عمر: لعبد يعمل بالمعصية، ثم يقر بذنبه على نفسه، أحب إلى من عبد يصوم النهار ويقوم الليل، ويزعم أن الله تعالى أولى بالخطيئة منه.

وروى أبو أمامة[٣] عن رسول الله ﷺ: «إذا كان يوم القيامة يجمع الله تعالى الخلائق فى صعيد واحد، فينادى مناد من بُطنان العرش: ألا كل من برأ الله تعالى من ذنبه وألزمه نفسه، فليدخل الجنة آمنا غير خائف».

وعن الحسن[٤]: من زعم أن المعاصى من الله، فقد أعظم الفرية على الله، وتلا قول الله ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ (٦٠)﴾ [القصص].

وروى عن على عليه السلام، أنه ﷺ كان إذا قام إلى الصلاة قال: «وجهت وجهى» وقال فى جملته «لبيك وسعديك، والخير فى يديك، والشر ليس إليك، أنا بك وإليك تباركت وتعاليت».

وعنه ﷺ أنه سئل عن تفسير «سبحان الله» فقال: هو تنزيه الله عن كل شر[٥].

والمروى عن أمير المؤمنين على عليه السلام، أنه لما انصرف من صفين، قام إليه

(١) عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشى العدوى. اسلم مع أبيه وهو صغير، وشهد الكثير من الغزوات والفتوح، روى كثيرا من أحاديث رسول الله، وكان شديد الاحتياط والتوقى لدينه فى الفتوى، توفى سنة ٧٣هـ (أسد الغابة ٣ : ٢٢٧).

(٢) فى الأصل: التى حرم الله إلا بالحق. وضرب بالشطب على «إلا بالحق».

(٣) أبو أمامة: هو إياس بن ثعلبة الحارثى الأنصارى من بنى حارثة بن الحارث بن الخزرج وقيل اسمه ثعلبة وقيل سهل ولا يصح فيه غير إياس بن ثعلبة له عن النبى ﷺ ثلاثة أحاديث (الاستيعاب ٤ : ١٦٠١).

(٤) هو الحسن البصرى وستأتى ترجمته.

(٥) العبارة فى شرح العيون: «هو تنزيهه من كل سوء».

شيخ فقال له: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام، أكان بقضاء وقدر؟ فقال: والذى فلق الحبة وبرأ النسمة، ما هبطنا واديا، ولا علونا تلعة، إلا بقضاء وقدر. فقال ذلك الشيخ: عند الله أحتسب عنائى، ما أحسب لى من الأجر شيئا!! فقال: بل عظم الله لكم الأجر فى مسيـركم ومنقلبكم، ولم تكونوا فى شىء من حالاتكم مكرهين، ولا إليـها مضطرين. فقـال الشيخ: وكيف ذاك والقـضاء والقدر سـاقانا، وعنه[1] كان مسـيرنا. فقـال أمير المؤمنين: لعلك تظن قضـاء لازما وقدرا حتـما، لو كان ذلك لبطل الثواب والـعقاب، وسقط الوعد والوعيد، وما كـانت تأتى من الله لائمة لمذنب، ولا محمدة لمحسن، ولا كـان المحسن أولى بـثواب الإحـسان مـن المذنب ولا المسىء أولى بعـقاب الإسـاءة من المحسن. تلك مـقالة إخـوان الشيطان، وعبـدة الأوثان، وخصمـاء الرحمن، وشـهداء الزور، وهـم قدرية الأمة ومـجوسها، إن الله تبـارك وتعالى أمر تخيـيرا، ونهى تحذيرا، ولم يكلف جبرا، ولا بعـث الأنبياء عليهم السلام عـبثا، ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ ﴿٢٧﴾﴾ [ص] فقـال الشيخ: ومـا ذلك الذى ساقنا؟ قـال أمر الله تعالى بذلك وإرادته. ثم قال: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا .﴿٢٣﴾﴾ [الإسراء] قال: فنهض الشيخ مسرورا بما سمع وهو يقول:

أنت الإمام الذى نرجـو بطاعتـه	يوم النشور من الرحمـن رضوانا
أوضحت من ديننا ما كان مُشتبِها	جـزاك ربـك عـنا فيـه إحسـانا

٧- ظهور الرأى:

ومشهور عن أبى بكر الصديق رضى الله عنه، أنه سئل عن الكلالة، فقال: أقول فيها برأيى. فإن كان صوابا فمن الله. وإن كان خطأ فمنى ومن الشيطان.

ومثله عن عـبد الله بن مـسعود، حـيث سئل عن امرأة مـات عنها زوجـها ولم يفرض لها الصداق، أنه قال: أقول فيها برأيى. على نحو ما قدمنا.

وكذلك عن غيـرهما من الصحابة. فقد كـان الأمر ظاهرا عندهم فى باب العدل كما نقوله. حتى حدث من مـعاوية ومن بعد ما حكينا عنهم. وإنما أتوا فى ذلك؛ لأنه كان عندهم، أن القضـاء والقدر معناهما الخلق. فكل مـا قضاه الله وقدره فـقد خلقه. وكل ما خلقـه فقد شـاءه. ولو علموا أن القضـاء قد يكون بمعنى الأمر والإلزام كـقوله

(١) كذا فى الأصل ولعلها: وعنهما.

تعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴿٢٣﴾ ﴾ [الإسراء]. وقد يكون بمعنى الكناية والأخبار والأعلام. كقوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴿٤﴾ ﴾ [الإسراء] لوجب أن يتأولوا ما ذكر من قضاء الله فى كل الأعمال علـى معنى الخبر. وفى العبادات على معنى الإلزام. فأما حملهم ذلك على الخلق، ففيه إبطال الأمر والنهى؛ لأنه تعالى إن كان يخلق الكفر والإيمان، فلا وجه للتكليف، ولا للوم والمدح، ولا للثواب، ولا للعقاب، كما إذا خلق لون الإنسان من سواد وبياض، لا يصح ذلك فيه. وكيف يجوز أن يخلق الكفر فيهم، وينهاهم عنه، ويزجرهم عن فعله، ويحاسب عليه ويسائل عنه[1] وكيف يجوز أن يبعث الأنبياء إلى خلافه وتركه، وهو يخلق ذلك فيهم.

٨- تكليف الله بما لا طاقة للإنسان به:

ثم نشأ قوم بعد بنى أمية فزعموا : أن الله تعالى يجوز أن يكلف ما لا يطاق، وقالوا : إذا علم الله فى الكافر أنه لا يؤمن، لو كان قادرا على ذلك، لكان قادرا على خلاف قضاء الله وقدره.

ويحكى هذا القول عن يوسف السمتى[2] وأنه أخذ هذا القول عن ضرير بواسط[3] كان زنديقا ثنويا.

ثم كان فيهم، من روى لهم فى تعذيب الأطفال خبرا، فجوزوا تعذيب أولاد المشركين فى النار، وإضافة الظلم إلى الله تعالى، ولا ظلم أعظم من تعذيب الأطفال أبد الآبدين، لأن آباءهم كفروا.

والحديث الذى رووه، تأوله أهل العدل، على أن خديجة سألت النبى عليه السلام عن أطفالها البالغين فى الكفر، وبينوا أن البالغ قد يسمى طفلا، فلا يجوز لأجل ذلك الخبر، أن يعدل الإنسان عما ركب الله تعالى فى عقله.

---

(١) فى الأصل: منه.

(٢) فى الأصل : السمنى (تصحيف). وهو أبو خالد يوسف بن خالد بن عمر السمتى الليثى، ونسبته إلى «السمت» أى الهيئة كما فى الأنساب للسمعانى واللباب، لابن الأثير وتهذيب التهذيب، من أهل البصرة، وكان له بصر بالرأى والفتوى، وهو أول من جلب رأى أبى حنيفة إلى البصرة كما أنه أول من وضع كتابا فى الشروط والوثائق الشرعية، وكان أحد رجال الجهمية توفى سنة ١٩٠ على خلاف فى ذلك. وذكره الجاحظ فى الحيوان ١ : ٩٢ والبيان والتبيين ٢ : ٢١٢.

(٣) واسط مدينة بالعراق سميت بهذا الاسم لأنها متوسطة بين البصرة والكوفة (ياقوت).

ورووا عن أنس بن مالك، أنه ﷺ، سئل عن أطفال المشركين فقال: هم خدم أهل الجنة.

وبينوا أن تكليف ما لا يطاق قبيح. بل بينوا، أن على قولهم، لا يمكن إثبات العبد قادرا على شيء، إن كان أفعاله من قبل الله تعالى.

٩- مشابهة الله للحوادث:

قال الشيخ أبو على[١] رحمه الله: فأما التشبيه، فإنما كان سبب حدوثه فى هذه الأمة، أن قلوب العامة لا تسبق إلا إلى ما تصوروه. فلما تركوا النظر وركبوا طريقة التقليد، أداهم ذلك إلى ما قلنا، ولو نظروا بعقولهم لعلموا أن ما يجوز عليه الجمع والتفريق والتبديل والتغيير، لا يكون إلا محدثا ولعلموا أن محدث العالم إذا كان هو الأول، أنه لا يجوز أن يكون إلا قديما، مخالفا للأجسام والأعراض، وتعلقوا بالآيات المتشابهة وتركوا أن يتأولوها على ما يوافق دليل العقل والآيات المحكمة فى كتاب الله تعالى. قال: ثم حدث قوما من المشبهة زعموا أن الله تعالى جسم، وأنه على صورة الإنسان، ورووا فيه خبرا، وهو أن الله تعالى خلق آدم على صورته[٢]. ورووا عنه عليه السلام أنه قال: "رأيت ربى بصورة شاب أمرد، جعد قطط". وقال بعضهم: هو نور من الأنوار، لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴿٣٥﴾﴾ [النور]. وتعلقوا بالآيات المتشابهة، وهو قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٥﴾﴾ [طه] إلى ما شاكله. وخرجوا بذلك عما كان عليه الرسول ﷺ والصدر الأول، عما نطق به الكتاب من أنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴿١١﴾﴾ [الشورى] على ما بينا.

وروى عنه ﷺ: أن قوما من الأمم الخالية أتوا نبيا من الأنبياء ليعنتوه، فسألوه عن ربه: ما هو؟ ومن أى شىء هو؟ نور هو أو جوهر أو ذهب أو فضة؟ فسكت عنهم، فأرسل الله عليهم صاعقة من السماء فأهلكتهم. وهو قوله تعالى ﴿وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ ﴿١٣﴾﴾ [الرعد].

وروى أن نجدة الحرورى[٣]، سأل ابن عباس فقال: كيف معرفتك بربك؟ فقال:

---

(١) هو أبو على محمد بن عبد الوهاب الجبائى. وسترد ترجمته فى هذا الكتاب.

(٢) نص الحديث: «خلق الله آدم على صورته» رواه البخارى ومسلم وأحمد عن أبى هريرة (كشف الخفا للعجلونى ١: ٣٧٩).

(٣) هو نجدة بن عامر الحنفى الحرورى (نسبة إلى حروراء: موضع على ميلين من الكوفة، كان أول اجتماع للخوارج به) وكان نجدة رأس فرقة من الخوارج عرفوا بالنجدات قتله أصحابه سنة ٦٩ هـ (الفرق بين الفرق ٥٢ - ٥٣ والتنبيه والرد ٥٥).

أعرفه بما عرفنى به نفسه من (غير رؤية)[1] واصفه بما وصف به نفسه من غير صورة، لا يدرك بالحواس، ولا يقاس بالقياس[2]، معروف بغير تشبيه

وروى عن الضحاك[3] عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: خمس لا يعذر بجهلهن أحد: معرفة الله تعالى، والحب فى الله، والبغض فى الله، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، واجتناب الظلمة.

وروى عن ابن عباس فى قوله تعالى. ﴿وما قدروا الله حق قدره ﴿٩١﴾﴾ [الأنعام] قال: حيث وصفوا الله تعالى بالصورة والأعضاء والأشباه والأمثال.

وعن ابن مسعود قال: ما عرف الله تعالى من شبهه بخلقه.

وعن ابن عباس فى قوله تعالى: ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف]، قال: شبهوا الله تعالى بخلقه، فأشركوا من حيث لا يعلمون.

وقال ﷺ: «الشرك الخفى فى أمتى، يدب كدبيب النملة السوداء فى الليلة الظلماء على الصخرة الصماء».

وقال ﷺ : «أشد الناس عذابا رجل قتل نبيا، وإمام ضلالة، وممثل من الممثلين».

وعن أمير المؤمنين علىّ عليه السلام أنه قال: اتقوا أن تمثلوا بالرب الذى لا مثل له، أو تشبهوه بشىء من خلقه، أو تلقوا عليه الأوهام، أو تعملوا فيه الفكر، أو تصفوه بالزوال والانتقال.

وعن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورة»[4]، قال الحسن: هم الذين يصورون الله تعالى بقلوبهم، لأن من صور تمثالا لا يكون أشد الناس عذابا.

وعن ابن مسعود قال: سئل النبى ﷺ: أى الذنب أكبر؟ فقال: أن تجعل لله ندا وهو خلقك، قال: ثم أى؟ قال: أن تقتل ولدك خشية أن يَطْعَمَ معك. قال: ثم أى؟ قال: أن تزنى بحَلِيلة جارك، قال: فأنزل الله تعالى تصديقا لذلك: ﴿وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ

(١) ما بين القوسين ساقط من الأصل، ومكمل من شرح العيون لوحة ٣٦.
(٢) فى شرح العيون: بالناس.
(٣) لعله الضحاك بن مزاحم الذى يروى عن ابن عبّاس، والرواة ينفون ذلك.
(٤) فى شرح العيون لوحة ٣٦: «المصورون». ورواه البخارى ومسلم وأحمد...

مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾ [الفرقان].

والمروى عن على عليه السلام، أنه سمع رجلا يحلف: والذى احتجب بسبع سموات. فعلاه بالدّرة. ثم سأله فقال له: أكفر بعد الإيمان!؟ قال: أكفر عن يمينى، قال: لا. قال[1] إنك حلفت بغير الله، لأن من يجوز أن يحتجب، لا يكون إلا جسما، والجسم لا بد أن يكون غير الله تعالى.

وكل الأمة يقولون: إن الله واحد ليس كمثله شىء، فالمشبهة تنقض ذلك، ومن نقض ما نزل به الكتاب وصح فيه ذكرنا من السنة والإجماع، فهو خارج عن الملة.

١٠- ظهور هشام بن الحكم وقضايا الزندقة:

ولا يجوز أن نقبل فى خلاف ذلك الأخبار التى ذكرناها عنهم، وإن كان قد تأول بعض العلماء ذلك، فقال: إن رجلا أخذ يضرب رجلا على وجهه، فقال النبى ﷺ: لا تفعل فإن الله تعالى خلق آدم على صورته، فترك كثير منهم ذكر السبب، فأداهم ذلك إلى التشبيه القبيح، لأنه لو كان تعالى على صورة آدم. وعلى صورة أكثر الخلق، لما صح القول بأنه ليس كمثله شىء، ولما علم من هذه الصور أنها محدثة، إذا جوز المجوز أن مثلها قديم، ولما صح أن يفعل تعالى- والوقت واحد فى الشرق والغرب- الأفعال، ولا يحتاج إلى مكان لم يزل وقد علمنا أنه كان ولا مكان. ولو جاز أن يكون على صورته، لوجب أن يوصف بالأعضاء، وبما يتميز به الذكر والأنثى، ولصح أن يكون له صاحبة وولد -تعالى عن عقولهم علوا كبيرا- فمثل هذه الأخبار لا يجوز التصديق بها إذا كانت مخالفة للأدلة القاطعة.

وأول من تجاسر على هذا القول بعد العامة، هشام بن الحكم[2]، فقد روى عنه: سبعة أشياء. وقد نقض عليه أبو على رحمه الله وغيره، «كتابه فى الجسم والرؤية». وقد كان متهما فى الدين، ومجموع قوله فى ذلك وفى حدوث العلم والقول بالبداء والرجعة، يدل على ذلك. وكان ربما يشكك الناس فى القرآن لتجويزه عليه الزيادة والنقصان.

---

(١) كذا بالأصل، ولا لزوم لها.

(٢) من مشايخ الرافضة، توفى بعد نكبة البرامكة، وكانت نكبة البرامكة سنة ١٨٧ (فهرست ابن النديم ١٧٥) وذكر الذهبى فى تاريخ الإسلام وفاته فى الطبقة الثالثة والعشرين (ما بين سنة ٢٢١ -٢٣١) وترجمته أيضا فى فهرست الطوسى ١٧٤ والنجاشى ٣٠٤ والكشى ١٦٥، ولسان الميزان ٦ : ١٩٤ .

١١- ظهور القول بالتأويل على غير وجهه :

فأما العامة، فالأغلب فيـهم ترك النظر والتقليد، لأن بالنظر يدرك إثبات خالق لا يصح أن يكون له مثل وشبه، ولا يجوز عليـه الأعضاء الجوارح. وقد بينا وبين المشايخ رحمهم الله، فساد ما يتناولون عليه الآيات المتشابهة، فإن القرآن نزل بلغة العرب، وفيه المجاز والحقـيقة كمـا قال: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً ﴿١١﴾﴾ [الأنبياء] وكما قال: ﴿وَإِن مِّن قَرْيَةٍ إِلاَّ نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا ﴿٥٨﴾﴾ [الإسراء] إن ذلك ذكر للقرية، والمراد به أهلهـا من المكلفين، لأن العذاب لا يصح ولا يحسن إلا فيهم، فهلا تأولوا قوله تعالى ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر] على أن المراد به جاء أمر ربك، أو ليس قـد تأولوا قوله: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴿٣٣﴾﴾ [المائدة] على مثل ذلك، وتأولوا قوله: ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ ﴿٢٦﴾﴾ [النحل] على أن المراد به غـيره، فكذلك سـائر ما نذكـره، يجب أن يتأول علـى موافقـة الأدلة القاطعة، وأن من بقى الزمان الطويل يعـتقد هذا التشبيه، فحالـه أشد من حال من يعبد الأصنام؛ لأن من وصف ربه وخالقه بخلاف صفته، فهو أعظم جرما ممن جحده أصلا، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

١٢- ظهور القول بالتجسيم :

فإن قيل: كيف يصح إثبات ما يخرج عن صفة ما يشاهد؟

قيل له: إذا كان قسـمة العقل تقتضى أنه بمثل صفـته أو ليس كذلك، وعلمنا أنه لو كان بمثل صفته لكان محدثا، ولكان فى ذلك نفيه ونفى الخلق، فالواجب أن تثبت لا بمثل صفتـها، لأنه إذا كان يعلم بالدليل، فيـجب إثباته على ما يقتـضيه الدليل، ثم إنه حصل فيمن خالط المتكلمين طائفة، واستوحشوا من مباينة العامة، لما فى ذلك من فساد الناس عليـهم، وعلـموا أن الـذى قالوه لا يـصح، عـدلوا إلى أن الله تعـالى يوصف بالأعضـاء، وتلك الأعضاء مخـالفة لهذه الأعـضاء، حتى قـالوا: له يدان، وكلتا يديه يمين، وحتى قالوا: هو مستو على الـعرش، لا على الوجه المعقول فى الاستواء، وهذا أبين فـسادا من الأول، لأن من قـال بالأول، علم مـا أثبت ونفى، ومن قال بالثـانى، جهل ذلك. وكانوا يمـتنعون من أن الله تعالى محل للحـوادث مع ذلك، ويقولون بأن هذا القـول كفـر، حتى حـدث قوم ينسـبون إلى ابن كـرام[1]، فجـوزوا كونه مـحلا للحوادث حـتى أن عندهم أنه لا محدث يحـدثه الله تعالى، إلا ويحدث فيـه ما يكون

(١) محمد بن كرام شيخ الكرامية، وهى فرقة من المجسـمة، كان له فى خراسان من الأتباع المتقشفين ما يزيد=

موجبا لذلك، وظنوا أنه تعالى إنما يخلق الخلق لمعنى فيه، وكذلك سائر الأفعال، كما لا يفعل فى غيرنا إلا بعد فعل يفعله فى بعضنا. ولو علموا أن ذلك إنما يصح فينا، لأنا نقدر بقدرة حالة فينا، لا يصح أن نفعل بها إلا على هذا الوجه، ومع اتصال مخصوص بيننا وبين ما نفعله، وأنه تعالى إذا كان قادرا لذاته، صح أن يخترع الأفعال اختراعا، لما ارتكبوا هذا المذهب الشنيع.

وهذه المذاهب الباطلة، إذا حدثت وتمسك بها قوم لا تزال تزداد فسادا لما تفرع عليها، فقد علمنا أن مذهب الخوارج أولا كيف حدث، ثم كيف تشعبوا حتى صارت فرقتهم تكاد لا تحصى، والخطأ اليسير ربما يؤدى إلى عظيم فكيف إذا صار فى نفسه عظيما، وإنما أتوا من جهة ترك النظر.

١٣- ظهور الفرق :

قال الشيخ أبو على رحمة الله عليه: ثم حدث رأى المرجئة، والسبب فى ذلك، أن أوائلهم تأولوا القرآن على غير وجهه، ورووا أخبارا، ومالت قلوبهم إلى ما هو أسهل وأطيب للنفس، لأن اعتقاد الوعيد يغلظ[1] على النفس لما فيه من اليأس من الرحمة، مع الإصرار، وفى الإرجاء إطماع النفس[2] مع ذلك فى الغفران؛ ولذلك كثر القائلون بالإرجاء، وقل المتمسكون بالوعيد وتعلقوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ ...﴿٤٨﴾﴾[النساء] فيقال لهم: أنه تعالى قد توعد بالعقاب أهل الصلاة خاصة بقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ... ﴿٤﴾﴾ [النور] وبقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا...﴿٩٣﴾﴾ [النساء] وبقوله: ﴿وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ...﴿١٦﴾﴾ [الأنفال] وبقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا.. ﴿١٠﴾﴾ [النساء] فيجب إثبات الوعيد فيهم، فأوجب فى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ...﴿٤٨﴾﴾ [النساء] ويحمل قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ على صغائر المعاصى.

= على عشرين ألفا، وكان له مثل ذلك فى أرض فلسطين توفى سنة ٢٥٥ هـ (الفرق بين الفرق ١٣٠-١٣٧ والتبصير فى الدين ٩٩-١٤٠ والفصل ٤: ٢٠٤ وتلبيس إبليس ٨٩. وعقد الجمان وفيات سنة ٢٥٥) وله ترجمة واسعة فى تاريخ دمشق لابن عساكر وراجع ترجمته أيضا فى الوافى بالوفيات للصفدى ٤ : ٣٧٥-٣٧٧.

(١) فى شرح عيون المسائل ورقة١٢: مما يغلظ.

(٢) فى شرح عيون المسائل ورقة١٢: إطماع المصر.

١- قضايا الوعد والوعيد :

والمروى عن الحسن أنه قال لمن سأله عن ذلك: أما عرفك الله مشيئته يا لكع قوله: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ . . ﴿٣١﴾﴾ [النساء] ويمكن فى جواب ذلك أنه تعالى ميز بين الشرك وبين غيره، وأن الشرك لا يزول عقابه إلا بالتوبة، وغيره قد يزول عقابه مرة بالتوبة، ومرة بلا توبة؛ ولذلك قال ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ ﴿٤٨﴾﴾ [النساء] فقيّده بالمشيئة.

وقد ثبت عنه ﷺ وعن الصحابة مثل قولنا، نحو ما روى عنه ﷺ أنه قال: «من قتل نفسه بحديدة فحديدته فى يده يجأ بها نفسه فى نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا»، وذكر فيمن تحسى سما فقتل نفسه مثل ذلك.

وروى عنه ﷺ قال: إذا كان يوم القيامة، فأول من يدعى رجل جمع القرآن، يقول الله تعالى: عبدى، ألم أعلمك ما أنزلته على رسولى؟ فيقول: بلى! فيقول: ماذا عملت فيما علمته؟ فيقول: كنت أقوم الليل والنهار، فيقول الله تبارك وتعالى: كذبت، ولكن أردت أن يقال: فلان قارئ. وقد قيل ذلك، وليس لك عندنا شيء، وذكر مثله فى صاحب المال، وفى المجاهد مثله، ثم قال ﷺ: أولئك الثلاثة، أول خلق الله تعالى يدخلون النار.

وروى عنه ﷺ أنه قال: «أول ثلاثة يدخلون النار: أمير مسلط، وذو ثروة من مال لا يؤدى حقوق الله، وفقير فاجر»، وروى عنه ﷺ أنه قال: «إياكم والزنا، فإنه فيه سوء الحساب، وسخط الرحمن، وخلود النار».

وروى عنه أنه قال: إذا صار أهل الجنة إلى الجنة، وأهل النار إلى النار، نادى مناد بينهما: يا أهل الجنة، خلود فلا موت، ويا أهل النار، خلود فلا موت.

وروى عنه ﷺ أنه قال: «من انتسب إلى غير أبيه فالجنة عليه حرام»، وروى عن أبى بكر الصديق، أن النبى ﷺ قال: «إن الله تعالى حرم الجنة على كل جسد غذى بحرام».

وروى عنه ﷺ أنه قال: «من اقتطع مال امرئ مسلم حرم الله عليه الجنة وأدخله النار».

وروى عنه ﷺ أنه قال: «صنفان من أهل النار، لم أرهما بعد، قوم يضربون الناس معهم سياط كأذناب البقر، ونساء كاسيات غانيات عاريات مائلات مميلات رؤوسهن كأسنمة البخت[1] المائلة، لا يدخلون الجنة ولا يجدون ريحها».

(١) البخت: الإبل الخراسانية.

وعنه ﷺ، قال: «لا يدخلن الجنة من كان فى قلبه مثقال حبة من خردل من كبر».

وعنه ﷺس : خمسة لا يدخلون الجنة: مشرك، وكافر، وعاق، ومنان، ومدمن خمر.

وعن كعب بن عجرة أنه قال: (قال) ﷺ: «يا كعب، لا يدخل الجنة من نبت لحمه من الحرام، النار أولى به».

وعنه ﷺ : لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه.

وإنما نذكر هذه الأخبار، وإن كان أكثرها أخبار آحاد، ليعرف من قرأ كتابنا أن التمسك بالسنة طريقتنا، وأن هؤلاء القوم إذا احتجوا بذلك فقد أخطأوا، وإلا فطريقتنا فى هذا الجنس، التعلق بأدلة قاطعة، نحو ما ذكرناه من القرآن، وكنحو إجماعهم على أن الله تعالى صادق فى أخباره ولا يخلف الميعاد، فلا يظن بعضهم أن ذلك قد خرج مما عليه السنة والجماعة.

١٥- قضايا الإيمان والعمل:

وقال الشيخ أبو على -رحمه الله-: ثم حدث قوم من أهل الإرجاء، أفرطوا فيه وقالوا: لا يضر مع الإيمان عمل، كما لا ينفع مع الكفر عمل.

ورووا أنه قال: لا يدخل النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الإيمان.

قال رحمه الله: وكيف يصح ذلك، ومعلوم أن من آمن بالله وكذب برسوله، فى قلبه شيء من الإيمان، ومع ذلك هو من أهل النار، ومانع الزكاة وحدها معه إيمان، ومع ذلك فإنه من أهل النار، لشهادة الكتاب وكل ما ذكرناه من قبل، من دلالة الكتاب، والأخبار المروية عن الرسول ﷺ تبطل هذا القول.

ويوجب هذا القول أن من آمن بالله تعالى، يكون مغرى بالمعاصى، لعلمه بأنها لا تضره، وأنه غير مزجور عن ذلك.

١٦- القول بخلق القرآن:

قال الشيخ أبو على: ثم حدث بعد ذلك قول من أنكر خلق القرآن من المشبهة والذى أداهم إلى ذلك اعتقادهم أن إلههم كصورة الإنسان، له قلب ولسان، وأن كلامه

فى قلبه قبل أن يتكلم لسانه، فيكون قديمـا، ولا يجوز أن يكون فيه ما هو محدث[1]، ثم إن ابن كلاب قال: لو كان موجودا وهو غير متكلم، لكان ساكتا أو أخرس، وإن لم يثبت له لسانا وفما.

والمحكى عن شيخنا ابن هشام، أنه سئل عن هذه المسألة: هل فيها خلاف فى أيام الرسول والصحابة أم لا؟ فقال: فى أيام الرسول وأيام الصحابة كان الناس على قولين، فمن لا يؤمن بالرسول يقول فى القرآن: أنه فعلك يا محمد، وأنت بفصاحتك تورده علينا، وينكرون أن يكون من قول الله تعالى.

وقال آخرون: بل هو الله فلم يكن بينهم خلاف فى أن القرآن فعل، وإنما اختلفوا: هل هو من فعل الله أو فعل محمد؟ فهذا يبين أن هذا الخلاف حادث ويقال: أنه حدث فى أيام أبى حنيفة وأصحابه، وأنكروا ذلك على من قاله، ومن اعتقد فيه، أنه تعالى ليس كمثله شىء، يعلم أن هذا القرآن محدث كسائر الأعراض، وما فى كتاب الله من الآيات الدالة على حدثه لا تكاد تحصى كقوله تعالى: ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً ﴿٤٧﴾ ﴾ [النساء] وقوله: ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴿٣٨﴾ ﴾ [الأحزاب] وقوله ﴿ وَمِن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً ﴿١٢﴾ ﴾ [الأحقاف] وما وُجد قبله غيره، لا يجوز أن يكون إلا محدثا، وقوله: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي ﴿١٠٩﴾ ﴾ [الكهف] يدل على ذلك وأنه محكم مفصل موصل منزل مرتب، فيه ناسخ ومنسوخ، ومتقدم ومتأخر، ويجوز عليه الزيادة والنقصان، يشهد جميعه لما ذكرناه، فأما هذا القرآن المتلو فلا شبهة أنه محدث، لأنه لا يعقل إلا وهو حروف، يتقدم بعضه بعضا، فلو كان قديما لم يكن على هذا الوصف، ولما عرف ما ذكرناه من اختلط بالمتكلمين من هؤلاء المخالفين، عدل إلى أن قال: إن كلام الله الذى لا يشبه محدثا مخلوقا هو غير هذا المسموع، وأنه كلمة واحدة لا يصح فيه زيادة ولا نقصان، فقلنا لهم: ليس كلامنا معكم إلا فى حدوث هذا القرآن، وأنه مخلوق، وقد أقررتم بذلك، ردتم علينا بأن نفيتم كونه كلاما لله تعالى، وقلتم: لا يجوز أن يكون تعالى متكلما به، وإنما يكون، متكلما بذلك الكلام، فلم يبق بيننا وبينكم إلا أن نعرفكم حقيقة الكلام، فيفسد ما قلتموه؛ لأن حقيقته تنبئ عن حدثه، وعن كونه فعلا للفاعل، وكل ذلك مبسوط فى الكتب.

---

(١) العبارة فى شرح عيون المسائل: ثم ذكر ابن كلاب: أنه لو كان غير متكلم لكان أخرس أو ساكتا ولم يثبت له لسانا ولا قلبا، ولم يجعل الحروف كلاما، بل جعله صفة له.

وروى عن النبى ﷺ، ما يصدق ذلك بقوله: كان الله ولا شىء ثم خلق الذكر[١].

ومما روى عنه فى قوله: ما خلق الله من سماء ولا أرض ولا عرش ولا كرسى، أعظم من آية فى سورة البقرة ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴿٢٥٥﴾﴾ [البقرة].

١٧- رؤية الله:

قال الشيخ أبو على: ثم حدث قوم ممن يقول بالرؤية وينكر التشبيه، وإنما كان أوائلهم يقولون بالرؤية مع التشبيه، ثم من بعد، لما عرفوا فساد القول بالتشبيه، ثبتوا على القول بالرؤية للإلف والعادة، واحتجوا بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة] وهذا لا حجة لهم فيه؛ لأن النظر ليس هو الرؤية، فتحمل الآية على النظر إلى الثواب أو الانتظار، كما روى عن كثير من الصحابة.

وبين -رحمه الله-، أن قولهم هذا أداهم إلى التصديق بأخبار رووها، نحو أن رب العالمين يتجلى لعباده يوم القيامة ويكشف عن ساقه، ويقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، إلى غير ذلك مما دخل فى باب السخف.

وأقرب ما روى فى ذلك، أن النبى ﷺ قال: «ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر، لا تضامون فى رؤيته»، وقد قال أصحابنا: إن خبر الواحد لا يقبل فى مثل ذلك، وإنما يقبل خبر الواحد فيما طريقه العمل.

وقالوا: لو قال النبى ﷺ ذلك، لتأولناه وحملناه على العلم، وأنه ﷺ بشر أصحابه بأنهم يعرفون ربهم فى الآخرة ضرورة بلا كلفة ونظر، ورووا فى مقابلة ذلك أخبارا مخالفة.

فهذا أيضا قول حادث بعد الصحيح من القول المروى عن الرسول ﷺ وعن الصحابة، فقد ثبت أنه ﷺ، سئل عن ذلك فقال: «نور، أنى أراه»، منكرا لذلك، ومنبها على أن الذى يرى هو الجسم، وما فى الجسم من اللون.

وروى عن عائشة أنها لما سمعت بأن القوم يقولون بأن الله يرى، قالت: لقد وقف شعرى مما قلتموه، ودفعت ذلك بقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴿١٠٣﴾﴾ [الأنعام].

---

(١) كشف الخفاء ٢: ١٣٠ وفيه سنده وطرق روايته.

١٨- حدوث القرآن :

قال أبو على: ثم حدث من بعدهم من يقول بحدوث القرآن، وينكر أن يكون مخلوقا لأنه ظن أن الخلق معناه أنه حيوان يجوز عليه الموت، وبين فساد ذلك، بأن المخلوق هو الذى فعله فاعله على مقدار يعرفه، لا أنه حدث منه على وجه المجازفة والتبخيت؛ ولذلك صارت أفعاله كلها موصوفة، كالسموات والأرض والموت والحياة وغيرهما، به.

نزاع الفرق حول المنزلة بين المنزلتين :

ومن جملة ما حدث بعد الصدر الأول، مخالفة المرجئة فى المنزلة بين المنزلتين لأن قوما قالوا: إن مرتكب الكبيرة كافر، وهم الخوارج، وقال قوم: هو مؤمن وهم المرجئة، وإن كان فيهم من يقول هو مؤمن حقا، وفيهم من يقول مقيدا أنه مؤمن بإيمانه، وإنما أتوا هؤلاء من جهلهم بالإيمان والكفر، والظاهر عن الرسول ﷺ أنه قال فى الإيمان: «أنه قول وعمل» وأنه قال: «لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن» وقال: «لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له»، وقال: «الإيمان بضع وسبعون بابا، أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق».

ويقال: إن هذا القول حدث فى أيام الحسن بن محمد ابن الحنفية، وأنه أول من أظهره.

ثم قال قوم من بعد: إن الإيمان هو العلم على الجملة فقط، ومنهم من قال: هو العلم المفصل. ومنهم من قال: هو القول وحده، ومنهم من قال: هو قول مخصوص، والذى ثبت بالدليل من القرآن والسنة والإجماع، أن هذه العبارات كلها إيمان ودين إسلام، لأنه لا خلاف أن من ترك الصلاة، يوصف بأنه ناقص الإيمان ولذلك قال تعالى فى شأن القبلة: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ ...﴿١٤٣﴾﴾ [البقرة] وهو الصلاة إلى بيت المقدس.

وقد روى من الآثار غير ما قدمناه، وهو قوله ﷺ: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم، والمهاجر من هجر السيئات»، وقوله: «لا يؤمن بالله إلا من يأمن جاره بوائقه».

١٩- شيوع مقالات التكفير:

وعنه ﷺ: «من مشى مع ظالم ليعينه يعلم أنه ظالم خرج من الإسلام». وقال ﷺ: «ليقرأن القرآن من أمتى قوم يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية».

وروى عن على عليه السلام أنه قال يوم الجمل، أو يوم صفين، لرجل غلا فى القول، فقال: لا تقولوا لهم كفرة، إنما هم قوم زعموا أنا بغينا عليهم، وهم بغوا علينا.

وروى عن عمار بن ياسر، أنه قال: لا تقولوا كفر أهل الشام، ولكن قولوا: ظلموا وفسقوا.

وروى عنه ﷺ: «أن التجار هم الفجار»، فقالوا يا رسول الله، أليس قد أحل الله البيع؟ قال: «بلى ! ولكنهم يكذبون ويحلفون»، وقال: «ألا إن الفساق هم أهل النار»، قيل يا رسول الله: ومن الفساق؟ قال: «النساء». قال الرجل: أليس أمهاتنا وأخواتنا وأزواجنا من النساء؟ قال: «بلى ولكنهن إذا أعطين لم يشكرن، وإذا أبتلين لا يصبرن».

وما روى عنه ﷺ، من أن الكذب مجانب للإيمان، وأنه يهدى إلى الفجور، يدل على ما قلناه.

وإنما أوردنا هذه الأخبار، وهى قليلة من كثير، مما روى فى هذا الباب، ليعرف أن قولنا هو القول الأول، وأن الخلاف فى ذلك حدث من بعد، على ما ذكرنا، وإلا فالقرآن يشهد بما نقوله، لأنه تعالى جعل من وصف المؤمن ما لا يتأتى من الفسقة لقوله تعالى ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴿٧١﴾﴾ [التوبة]، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ ﴿٢﴾﴾ [الأنفال]، ولقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ﴿١﴾﴾ [المؤمنون]، ولقوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾﴾ [التوبة] ولم يكن رءوفا رحيما بمن يقيم عليه الحد من أهل الكبائر وبمن يلعنه، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ... ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران] يدل على ما نقوله، لأن الإيمان إن كان غير الإسلام والعبادات أو كان فيها ما ليس من الإيمان والإسلام والدين، فيجب ألا يكون مقبولا.

٢٠- نشأة الاعتزال:

فإن قيل. كيف تقولون إن هذا المذهب حدث من بعد، ومعلوم أن قولهم بالمنزلة بين المنزلتين، أحدثه واصل بن عطاء؟

قيل له: إن قوله هو الذى حكيناه، وإنما شدد فى أيامه لما ظهر من الخوارج تكفير أهل الكبائر، ومن المرجئة أنهم مؤمنون، ولتشدده وصف بأنه أحدث هذا القول، وإنما أحدث التصنيف فيه والرد عليهم.

ويبين ذلك أنه لا خلاف من قبل، أن المرتكب للكبائر فاسق، وأنه يستحق اللعن، وإنما قال قوم فيه: بأنه كافر أو مؤمن، ولا دليل لهم على ذلك فالذى قلناه هو المجمع عليه، وقد روينا عن أمير المؤمنين علىّ عليه السلام مثل ذلك.

ثم حدث بعد ذلك من جوز البداء فقال بحدوث العلم، وذلك مخالف للعقل، لأن العلم لو كان حادثا، لكان لا بد له من فاعل محدث، والفاعل المحدث لا يصح أن يفعل العلم إلا وهو عالم، إما بالمعلوم أو بالدليل، وإما بطريقة النظر؛ ولذلك يصح من العاقل ولا يصح ممن ليس بعاقل بذلك، فلا بد من أن المروى عن ابن عباس أنه كتب إلى قراء المجبرة بالشام:

«أما بعد، فإنكم تأمرون الناس بالتقوى وتنهونهم عن المعاصى، وبكم ظهر العاصون، هل منكم إلا من يفترى على الله، بحمل إحرامه وبنسبتها إليه، وهل فيكم إلا من السيف قلادته. . . » والرسالة طويلة.

وقد صح عن النبى ﷺ أنه قال فى خطبته[1]: «ألا إن ربى أمرنى أن أعلمكم ما جهلتم مما علمنى، كل ما نحلت عبادى فهو لهم حلال، وإنى خلقت عبادى حنفاء كلهم، فاجتالتهم الشياطين عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمروهم أن يشركوا بى، وأن الله نظر إلى أهل الأرض وقال: يا محمد إنى إنما بعثتك لأبتليك وأبتلى بك، وأنزلت عليك كتابا لا يغسله الماء».

وروى عن أبى بكر الصديق، أنه خطب عند موت رسول الله فذكر فى خطبته: أن الله تعالى بعث محمدا ﷺ، والعلم قليل شريد، والإسلام غريب طريد، والعرب أميون لا يعرفون الرب، فلما بعث، رحمهم بمكانه، فلما توفى ركب الشيطان منهم مركبه، وتلا قوله: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انقَلَبْتُمْ

(١) فى شرح العيون لوحة ٣٧: فى خطبة فى العدل طويلة.

عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ...﴿١٤٤﴾﴾ [آل عمران] ثم قال: وقد ارتد من حولكم من العرب، فوالله لا نزال نجاهد على أمر الله، وتلا قوله: ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ ...﴿٥٥﴾﴾ [النور].

فأما أمير المؤمنين عليه السلام، فخطبه فى بيان نفى التشبيه، وفى إثبات العدل أكثر من أن تحصى، وقد حكينا من قبل ذلك ما يغنى.

ولما كثر فى أيام واصل بن عطاء الخوارج، وطائفة من المرجئة، وقوم غلوا فى التشيع، أخذ فى الرد عليهم، وفى الرد على جهم بن صفوان، وكان من جملة من يختلف إليه ويأخذ منه ضرار بن عمرو، ثم خذل من بعد واعتقد الجبر، ومنه نشأ هذا المذهب، وفشا فى الناس، فصنف وصنف أصحابه، ولما ذكرناه أخذ ابن الراوندى يشنع على أصحابنا بذكر مذاهب اختص بها ضرار بن عمرو، من حيث اختلط بأصحابنا على ما ذكرناه.

ظهور مصطلح: « كلام » و « متكلم »

١- رأى أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرازق:

ذهب أستاذنا الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية »[1] إلى أن البحث فى الشئون الاعتقادية سمى كلاما وسمى أهله متكلمين لأحد وجهين:

الأول: ما روى عن مالك (المتوفى سنة ١٧٩ هـ - ٧٩٥ م) أنه قال: إياكم والبدع. قيل: يا أبا عبد الله، وما البدع ؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون فى أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان » . وما روى عن أبى حنيفة (المتوفى سنة ١٥٠ هـ) من أنه قال: « لعن الله عمرو بن عبيد فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام » .

« فالكلام - هكذا يقول الشيخ مصطفى - ضد السكوت، والمتكلمون كانوا يقولون حيث ينبغى الصمت اقتداءً بالصحابة والتابعين الذين سكتوا عن المسائل الاعتقادية لا يخوضون فيها » (ص ٢٦٧) .

(١) القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٩٤٤، الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٦ .

والثانى : مأخوذ أيضاً من قول منسوب إلى مالك بن أنس ، ذكره ابن عبد البرّ (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ - ١٠٧ م) فى كتاب[1] « مختصر جامع بيان العلم وفضله » « كان مالك بن أنس يقول : الكلام فى الدين أكرهه ولم يزل أهل بلدنا - [يقصد المدينة المنورة] - يكرهونه وينهون عنه ، نحو الكلام فى رأى جهم والقدر وما أشبه ذلك ، ولا أُحِبُّ الكلام إلا فيما تحته عمل »

« والكلام على هذا مقابل الفعل ، كما يقال فلان قوّال ، لا فعّال والمتكلمون قومٌ يقولون فى أمور ليس تحتها عمل فكلامهم نظرى لفظى لا يتعلق به فعل ، بخلاف الفقهاء الباحثين فى الأحكام الشرعية العملية

وعلم الكلام علم يبحث فيما يتصل بالعقائد التى هى شئون غير عملية . وردُّ تسمية هذا العلم بالكلام إلى أحد هذين الوجهين أرجح عندى لمناسبته للواقع : من سبق هذه التسمية للتدوين . أما سائر الوجوه فتجعل التسمية لاحقة لظهور العلوم وتدوينها » (ص ٢٦٨) .

وهذا الرأى يصحّ لو أننا استطعنا أن نتتبع أول ظهور اللفظ : « كلام » للدلالة على البحث النظرى فى العقائد الدينية ، و « متكلم » للدلالة على من يتولى النظر فى العقائد الدينية . ولكنه يفترض هذا افتراضاً دون أن يسوق عليه أى دليل . بل الواقع ينقضه :

ذلك أن لواصل بن عطاء كتباً فى علم الكلام ذكرتها المصادر المختلفة ، وهو قد توفى فى سنة ١٣١ هـ (٧٤٨ ، ٧٤٩ م) وولادته فى سنة ٨٠ هـ (٦٩٩ م) ، فهل لقب بلقب متكلم هو أو زميله عمرو بن عبيد (المتوفى سنة ١٤٢ هـ - ٧٥٩ - ٦٠ م) ، وهل عُدّت أبحاث كليهما فى العقائد « كلاماً » ؟ سيكون معنى هذا أن إطلاق اصطلاح « كلام » و « متكلم » قد ظهر قبل بداية القرن الثانى للهجرة (الثامن الميلادى) إن صح ما افترضه الشيخ مصطفى ،من أن استعمالها كان قبل تدوين العلوم، وهذا أمرٌ لم يثبت .

فإذا تأملنا الاعتبارات الثانية الأخرى وجدنا أن الاعتبار الثانى هو أوجهها جميعاً، وهو أنه سمى علم الكلام « لأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثر نزاعاً وجدالاً، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن » .

---

(١) ص ١٥٥ .

والواقع أننا لا نكاد نعثر على استعمال « الكلام » بالمعنى الاصطلاحى ولقب «المتكلمين» قبل كتب الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ . وقد عاش فى معمعان معركة خلق القرآن . فلهذا نرى أن استعمال هذين الاصطلاحين إنما يرجع إلى النصف الأول من القرن الثالث للهجرة . ولا نجد فى كتب الشافعى (المتوفى سنة ٢٠٤ هـ) استعمال هذين الاصطلاحين ؛ مما يجعل وفاته حداً أول لاستعمال اللفظ . ولابد أن مسألة خلق القرآن وموقف المعتزلة منها ومعاضدة المأمون ثم المعتصم والواثق لهم فى ذلك الموقف ، ضد موقف ابن حنبل ، وما أدى إليه ذلك من اضطهاد وتعذيب وتنكيل بمن لا يقول بأن القرآن مخلوق ، هو الذى جعل من الضرورى إيجاد تسمية لهذا اللون من البحث ولمن يخوضون فيه .

أما سائر الاعتبارات التى ذُكِرت فهى مماحكات لفظية ، ولا معنى لها .

علم الكلام وتعريفاته :

لعلّ أوسع قائمة بأوجه تسمية علم الكلام بهذا الاسم هى ما يورده التفتازانى (ت : ١٣٩٠) فى «شرح العقائد النسفية» :

١- «لأن عنوان مبحثه كان قولهم : الكلام فى كذا وكذا» .

٢- «ولأن مسألة الكلام (كلام الله ، أى القرآن من حيث كونه قديما أو محدثا- المؤلفان) كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعا وجدالا» .

٣- «ولأنه يورث القدرة على الكلام فى تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم ، كالمنطق للفلسفة» .

٤- «ولأنه أول ما يجب من العلوم التى تُعلم وتتعلم بالكلام ، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك ، ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا له» .

٥- «ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام بين الجانبين ، وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب» .

٦- «ولأنه أكثر العلوم خلافا ونزاعا ، فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم» .

٧- «ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم ، كما يقول للأقوى من الكلاميين : هذا هو الكلام» .

٨- «ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية ، المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية ، أشدّ

العلوم تأثيرا فـى القلب وتغلغلا فيـه، فسمّى بالكلام، المـشتق من الكَلْم، وهو الجرح».

ويضيف صـاحب مخطوط «منتـخبات فى الكلام» إلى هـذه التفسـيرات خمـسة غيرها، هى:

«**الأول**، أنه استغنى الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى ليمكنهم من تحصيل العقـائد عنه، فالرجوع إلى هذا العلـم للعجز عن تحصـيلها بالكلام، فـهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام».

«**والثـانى**، أنه امـتاز عن عـقـائد الحكماء بمطـابقتـها لـكلام الله وحفظهـا عن مخالفته»[1].

«**والثالث**، أنه لا يفيـد الجوارح إلا الكلام، بخلاف الـفقه فـإنه ما يفيـد العمل مطلقا».

«**والرابع**، أنه فى مقـابلة الصمتيـة التى مدارها على السكوت، فسـمى بما يقابل السكوت».

«**والخامس**، أنه فى إفـادة الاختـصاص بالمبـدأ كـ «لام» الاختـصاص فى إفـادة الاختـصاص فيمـا بين الأشياء، فـسمى باسم مركب من كـاف التشبـيه واللام، إلا أنه أجرى مجرى الأسماء المفردة فى الاستعمال لكونه على وزن المفرد منه»[2].

تدور محاور التعريفات على ثلاثة:

المحور الأول:

أنه أثر من آثار الثقـافة اليونانية والسـريانية حتى مصطلـح اسمه فهو مـشتق من اللفظ اليونانى السريانى.

المحور الثانى:

يدور حول أنه نشأة إسـلامية عربية أى نشـأ وفق عوامل داخلية موضعـا ومنهجا ومصطلحا وهذا هو رأينا.

---

(١) التفتازانى، شرح العقائد النفسية، قازان، ١٩١٠، ص ٥ - ٦.

(٢) منتخبات فى الكلام، مخطوط (مـغفل من اسم صاحبـه، وبدون ترقيم للصفـحات) رقم ب ٢٣٩٤، (٦٦٢٩) بمعهد الاستشراق بلينينجراد (الاتحاد السوفيتى).

المحور الثالث:

أنه تجديـد لعلم «اللاهوت المسيـحى اليهـودى» بينما هناك فـرق بين علم الكلام الإسلامى وعلم اللاهوت.

رأى الشهرستانى والجاحظ:

ويرى بعض الباحثين أن الثانى من الاعتبارات الثمانية التى يذكرها التفتازانى من أوجه الاعـتبـارات، وهو يصادف عند المتكلم ومؤرخ الفـرق محمـد بن عبـد الكريم الشهرستانى (ت: ١١٥٣)، صاحب «الملل والنحل» كأحد وجهين اثنين فى تسمية علم الكلام[1]، وبالفعل، فقد كانت مشكلة «خلق القرآن»، أى حدوثه فى الزمان أو قدمه، محـور جدل عنيف بين المتكلمـين فى النصف الأول من القرن التـاسع الميلادى، ولكن ربط لفظ «الكلام» بهـذه المشكلة يبـدو لنا بعيـدا عن الحـقيـقة التـاريخيـة، فالجـاحظ (ت:٨٦٨)، الذى لعل مـؤلفاته أولى مـا وصلنا من مـصادر تـتضـمن لفظى «الكلام» و«المتكلمين» بالمدلول الاصطلاحى لهما، يتحـدث عن المتكلم فيقول أنه يجب أن يكون ما يحسنه من «كـلام الدين» يوزن ما يحسنه من «كلام الفلسفة»؛ كـما ويأتى على ذكر «متكلمـى النصارى»[2] ولو كـان مصطـلحا الكلام و «المتـكلم» قد ارتبـط ظهورهمـا بالمشادات حول خلق القرآن، والتى عاش الجاحظ فى معمـعانها وشارك فيها، لما كان له أن يستخدمهما فى سياق، بعيد كل البعد عن تلك المشادات، والأوفق عندنا أنه لما كانت محنة خلق القرآن وهى داخلة فى صفة الكلام واحتدم النقاش حولها بدأت تظهر مشكلة الكلام فى هذا العصر وصارت علما على علم أصول الدين وسمى الكل باسم الجزء.

وأما الوجه الثـانى فى تسمية «علم الكلام» عند الشـهرستانى فيـردها إلى مقابلة المعتزلة للفلاسفة فى تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان».

القول بالنشأة اليونانية السريانية:

ويطرح بعض دارسى علم الكلام من المستشرقين ومن تابعهم من الذين يحلو لهم أن يربطوا كل إبداع عـربى باليـونان، وهذا منطق سـقيم لاعـتـبارات عـديدة من هذه الاعتبارات، أنهم يرجعون لفظ «الكلام» إلى dialex techné عند أفلاطون أو dialexis عند آباء الكنيسة من المسيحيين، ومن وجهة النظر هذه يكون علم الكلام صناعة جدلية،

---

(١) انظر: الشهرستانى، الملل والنحل، القاهرة، ١٩٦٨، جـ١، ص ٢٩ .

(٢) انظر: الجاحظ، الحيوان - القـاهرة، ١٩٣٨- ١٤٥، جـ٢، ص ١٢٤؛ وأيضا: رسائل الجاحظ- على هوامش «المبرد» للكامل - القاهرة ١٣٣٤هـ، جـ٢، ص ١٧٤ .

تقوم ميزتها الأساسية فى المناظرة مع خصم حقيقى أو مفترض، وهى المناظرة التى تصاغ عادة فى عبارات، مثل «إن قلتم، قلنا»، التى توافق الأدبيات المسيحية.

وثمة باحثون يردّون مصطلح «الكلام» إلى لفظ يونانى آخر، هو «لوغوس» وهم يستندون فى ذلك إلى حقيقة أنه فى الترجمات العربية من اليونانية تستخدم عبارة «الكلام الطبيعى»، مثلا، فى مقابل Peri Phuses lifoi والمتكلمون فى الطبيعيات فى مقابل Phusioligoi و «أصحاب الكلام الإلهى» theoligoi، إلخ، ولكن إذا كان البعض يقررون «الكلام» بـ «لوغوس» فى اللفظ المركب Thei- log-oui فقط، فإن آخرين يقصرونه على معنى الحجة argument ويفترض فريق من الدارسين أن لفظ «الكلام» يعود بأصله إلى اللفظ اليونانى «تيولوجيا» بتوسط اللفظ السريانى «ماملوت الاهوتا» أو «ماملا الاهيا».

ونحن نرجح رأى صاحبى كتاب «الفلسفة العربية[1] الإسلامية» فى قولهما أن لفظ «الكلام» («علم الكلام») نشأ وفق عوامل داخلية، أكثر منها خارجية، وأنه كان يدل، أول الأمر، على البحث أو النظر عامة، ويتفق مع هذا الرأى الوجه الأول من الاعتبارات الثمانية فى قائمة التفتازانى، وأما أكثر الاعتبارات الباقية فتشير إلى أن هذا البحث كان، فى بداية عهده، شفهى الطابع على الأغلب، وأنه تطور، بصورة أساسية، فى المناظرات والمجادلات، التى دارت بين المتكلمين أنفسهم خاصة، وفيما بعد صار «الكلام» يستخدم أساسا للدلالة على المبحث النظرى، الذى اشتغل به المعتزلة، ومن ثم الأشاعرة.

الفرق بين علم الكلام وعلم اللاهوت:

وقد تبلورت فى الدراسات الحديثة والمعاصرة نزعتان رئيسيتان فى تحديد جوهر هذا المبحث، فالأولى منهما تميل إلى رد الكلام إلى تقنية معينة: إلى الأسلوب الجدالى فى العرض، أو إلى فن وضع الأسئلة والأجوبة أو إلى طريق «إيهام التسليم للخصم ثم رده عليه».. إلخ.

أما النزعة الثانية فتتوسع فى مدلول الكلام، بحيث تطابق بينه وبين اللاهوت Theology، ولكن أنصار هذه النزعة يستدركون فينوهون بأن المقصود هنا ليس اللاهوت الشبيه باللاهوت المسيحى، الذى لا تغلب فيه «المهمة التنويرية» أى جهد العقل، المستنير بالإيمان، للنفوذ فى أسرار الوحي وإدراك معطياته فإن الكلام، عند

(١) د. أرثور سعدييف، د. توفيق سلوم.

هؤلاء، هو لاهوت «دفاعى» apologetic قبل كل شيء، وهو ألصق بالهدم -فى تفنيد حجج الخصوم، وإزالة الشبهات عن قلوب المؤمنين- منه بالبناء، وإذا كان علم الكلام يوصف أحيانا بأنه «اللاهوت التعليمى المدرسى» للإسلام، فإنه يؤكد عادة على جانبه المدرسى، أكثر من اللاهوتى.

أما فى الحقيقة فإن علم الكلام لا يرد إلى الجدل ولا إلى اللاهوت، فالمشكلة اللاهوتية لا تشغل إلا بعض ميدان اهتمامات المتكلمين، وهى تمثل ما يسمى بـ «جليل الكلام»، الذى يقابل «دقيق الكلام»، أى قضايا الانطولوجيا (علم الوجود) والفلسفة الطبيعية (الفيزياء) أساسا، وهى القضايا التى كانت لها الغلبة أحيانا فى إبداع عدد كبير من المتكلمين، ثم إن ما يميز علم الكلام عن علم اللاهوت هو توجهات المتكلمين الابيستيمولوجية (المعرفية)، المنافية للنّصية والإيمانية Fideism والصوفية Mysticism فالمتكلمون، كما سنرى، قالوا بالعقل مرجعا أعلى فى الحكم على المسائل النظرية والفكرية، بما فيها اللاهوتية.

وهذه النزعة العقلانية تبين، مرة أخرى، خطأ ما يصادف فى الأدبيات من تصنيف المتكلمين (وخاصة الأشاعرة) بأنهم ممثلو «الأرثوذكسية» الإسلامية، ناهيك عن أن مفهوم «الأرثوذكسية»، لا يصح تطبيقه -فى رأينا- على وقائع الحياة الدينية فى الإسلام، كما تفسر هذه النزعة سبب العداء للكلام من قبل الكثير من الفقهاء واللاهوتيين (ولا سيما الحنابلة) والمتصوفة (بتعويلهم على «الكشف» و «الذوق») والشيعة (باعتقادهم بـ «عصمة» الأئمة منهم).

عوامل النشأة داخلية:

إن علم الكلام قد ظهر وتطور أول الأمر فى إطار المناظرات التى دارت بين المسلمين أنفسهم، وذلك بظهور مختلف الفرق الدينية -السياسية (الخوارج، المرجئة، القدرية، الجبرية...)، وكذلك بين المسلمين وبين أبناء الديانات الأخرى ولا سيما المزدكية والمسيحية)، وقد تبلورت فى مجرى هذه المناظرات جملة من السمات، التى صارت مميزة لطريقة المتكلمين فى البحث، وأهمها: اللجوء إلى تأويل النصوص القرآنية؛ واعتبار حجج العقل هى وحدها الحاسمة فى النقاش والبرهان؛ (الاستخدام الواسع لطريقة «الإلزام» (وهى لون من «الحجة الشخصية» argumentum ad hom-inem، «إلزام الخصم بالأعراف بما يكره»، بأن تستخلص من أقواله وطروحاته نتائج، لا يقبل بها هو نفسه أو تشكل ضربا من المحال، كما تبلورت أيضا القضايا الأساسية فى

«جليل الكلام»: التوحيد وضمنا العلاقة بين الذات والصفات الإلهية؛ وقدم القرآن أو خلقه (حدوثه فى زمان)؛ والقدر الإلهى وحرية الإرادة البشرية، أو التسيير والتخيير؛ ومعنى الإيمان، وخاصة العلاقة بين النظر والعمل فيه، إلخ، وإلى جانب «جليل الكلام»، الوثيق الصلة بعقائد الإسلام، اشتغل المتكلمون بـ «دقيق الكلام» - قضايا الحركة والسكون، والجواهر والأعراض، و «الجزء الذى لا يتجزأ»[1].

تحرير مفهوم «الكلام»

غلب على مؤرخى مقالات الإسلاميين فى تأريخهم لنشأة «علم الكلام» إسنادهم نشأته إلى رد فعل الخوارج والغالية والزنادقة -وهذا ولا شك فى أنه جانب لا يغفل إنما يمثل النشأة الاجتماعية والدينية لهذا العلم. إنما هناك جانب مهم تناوله المتكلمون عرضا وهو فى نظرنا يمثل الجانب الثقافى الفكرى لنشأة هذا العلم وهو تثبيت دعوى أن الإيمان قائم على النظر وليس على التقليد،ومن هنا أفاضوا فى شرح القضيتين وهو جانب يرفع من شأن علم الكلام وهو أنه كان فاعلا قبل أن يكون رد فعل. ففرقوا بين إيمان المقلد وإيمان أهل النظر. ولما كان النظر يختلف باختلاف الثقافات وآراء المذاهب والملل والنحل ناقشوا قضية التكفير وتكفير المؤمنين بعضهم لبعض حذر أن يؤدى بهم النظر إلى شيء من الاختلاف. وكان هذا هو الواقع. أن اختلف المسلمون إلى فرق مستأنسين بحديث الافتراق ثم تجاوز بهم النظر إلى بحث ما هو الاختلاف المعتد به وما هى الأصول إلى آخر تلك الاستفهامات المتعددة.

ولدينا نماذج نسوق منها مثالين الأول لأبى حنيفة، والثانى للفارابى:

١- أبو حنيفة:

يعرف الإمام أبو حنيفة علم الفقه الأكبر، علم الكلام؛ بقوله: «اعلم أن الفقه فى أصول الدين أفضل من الفقه فى فروع الأحكام... والفقه هو معرفة النفس ما يجوز لها من الاعتقاديات والعمليات وما يجب عليها منهما، وما يتعلق منها بالاعتقاديات هو

(١) * الفلسفة العربية والإسلامية، أرثود سعديف وتوفيق سلوم.
* الحيوان: للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، رسائل الجاحظ - السندوبى.
* الملل والنحل، الشهرستانى، تحقيق د. محمد بن فتح الله بدران.
* تاريخ العلم عند العرب، الدوميل.
* شرح العقائد النفسية.
* المقاصد سعد الدين التفتازانى.
* تاريخ التشريع الإسلامى، الشيخ محمد الخضرى بك.

الفقه الأكبـر وما يتعلق بالعمليات فـهو الفقه»[١] لقد بين أبو حنيفـة فى تعريفه الجانب العلمى لعلم الكلام وهو غير الجـانب الدفاعى عن عقائد الملة وهو قوله: مـعرفة النفس ما يجوز لها من الاعتـقاديات وهو ما أكده ابن الهمام فى كتابه المسـايرة فى قوله معلقا على تعريف أبى حنيـفة: «والكلام هو معرفة النـفس ما عليها من العقـائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة»[٢]. ولما كان قـوله: «هو معرفـة النفس» من المعانى الفلسفـية الواسعة كـان من اللازم تحديد معنى المعرفة فى علم الكلام؛ لذلك نرى الدكـتور حسن الشافعى ينقل عن الـبياضى ذلك التحديد على الوجـه الآتى: الفقه الأكبر: هو مـعرفة النفس – عن الأدلة– ما يصح لهـا وما يجب عليها من العـقائد الدينية[٣] فهو مـعرفة نقدية للنظـر فى الأدلة الشرعيـة تأكيدا للاطمـئنان القلبى وعصـمة عن التقليـد لإثبات المسائل الاعتقادية الإسلامية بدلائل قطعية.

٢- الفارابى:

يذهب الفارابى الفيلسوف فى كتابه «إحصاء العلوم» إلى تعريف علم الكلام ينحو فيه منحى الذين يذهبـون إلى أن علم الكلام نشأ رد فعل أمام تشويش العقـائد القديمة فهو يرى: أن صناعة الكلام يقتدر بهـا الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بهـا واضع الملة وتزييف كل ما خالفهـا وهذا ينقسم إلى جزئين أيضـا: جزء فى الآراء، وجزء فى الأفعال وهو غـير الفقه؛ لأن الفقه يأخـذ الآراء والأفعال التى صرح بها واضع الملة مسلّمة ويجعلها أصولا فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها. والمتكلم بنصر الأشياء التى يستعملها الفقيـه أصولا من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى[٤] إن تعريف الفارابى قائم، فيما يبدو لنا، على علم اللاهوت القائم على «نصرة الآراء» وهذا يخص علم اللاهوت القـائم على الآراء. أما علم الكلام فـهو قائم على نـصرة الأدلة؛ لذلك جاء تعلـيق الشيخ مصـطفى نافذا فى الصـميم. فى قولـه: لم يقصد إلى بـيان الكلام الإسلامى.. بل قصد الكلام فى العلوم الدينية[٥]» كذلك ما لاحظه د. حسن شافعى على تعريف الفارابى حين قال: فالفارابى يعرف بالبحوث اللاهوتية... أو النظر الدينى الذى ينشأ عادة فى ظل أى دين[٦] على أى حال مهما قصر التعريف وما اعتوره من نقد

---

(١) البيـاضى فى كتـابه إشارات المرام ص ٢٨ والمدخـل إلى دراسة علم الكلام ص ٤، د. حسن محـمود الشافعى.

(٢) المسامرة، شرح المسايرة لكمال بن الهام بن أبى شريف.

(٣) المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ١٥، د. حسن الشافعى.

(٤) إحصاء العلوم ص ٦٩ .

(٥) تمهيد ص ٢٥٩ .

(٦) المدخل إلى دراسة علم الكلام ص ١٦ .

فى النصرة لكن حصره «فى النصرة» وهو ما يمثل الجانب الثانى لوظيفة علم الكلام فيه قصور.

علم الكلام فى نظر أبى حيان:

عرف أبو حيان التوحيدى علم الكلام بأنه باب فى أصول الدين بدون النظر فيه على محض العقل... إلخ[1].

فبدا للقارئ أنه حصره فى منهج المعتزلة حيث دار التعريف لديه حول مبادئ الاعتزال- كما هو واضح للقارئ. لكننا نرى أن الجديد فى تعريفه أنه عرف تقسيم قضايا الكلام التى تقع على شطرين:

* دقيق ينفرد به العقل مثل: الجوهر والعرض -الكمون- التوالد الجزء الذى لا يتجزأ.

* وجليل يفزع إلى كتاب الله تعالى فيه: صفاته تعالى ووحدته فوق بقائه...

ثم أشار إلى قيم الحوار وأدبه فى قوله:

ومتى خلصت هذه المشاورة (المحاورة) والاستضاءة والاستفهام والمناظرة من الهوى والتعصب والنكر والتغضّب ومن التشاكس ومن التوالى والاسترسال ومن التوالى والاستعجال ومن سرعة التكذيب والتصديق ومن سوء التحصيل والتحقيق... كان الحق ترسيل طلب الطالب..

وأما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار فى أصول الدين، يدور النظر فيه على محض العقل، فى التحسين والتقبيح، والإحالة والتصحيح، والإيجاب والتجويز والاقتدار والتعجيز، والتعديل والتجوير، والتوحيد والتكفير، والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق يتفرد العقل به. وجليل يُفزَع إلى كتاب الله تعالى فيه.

ثم التفاوت فى ذلك بين المتحلين به، على مقاديرهم فى البحث والتنقير، والفكر والتحبير، والجدل والمناظرة، والبيان والمناضلة، والظفر بينهم فى الحق سِجال، ولهم عليه مكر ومحال.

وبابه مجاور لباب الفقه، والكلام فيهما مشترك، وإن كان بينهما انفصال وتباين؛ فإن الشركة بينهما واقعة، والأدلة فيهما متضارعة. ألا ترى أن الباحث عن العالم فى

---

(١) رسالة أبى حيان فى العلوم ص ٢١ أبو حيان التوحيدى.

قدمه وحدثه وامتداده وانقراضه يشاور للعقل ويخدمه ويستضيء به ويستفهمه. كذلك الناظر فى العبد الجانى، هل هو مشابه للمال فيرد إليه، أو مشابه للحر فيحمل عليه، فهو يخدم العقل ويستضيء به.

ومتى خلصت هذه المشاورة الاستضاءة، والاستفهام والمناظرة من الهوى والتعصب، والنكر والتغضب، ومن التشاكس والاسترسال، ومن التوانى والاستعجال، ومن سرعة التكذيب والتصديق، ومن سوء التحصيل والتحقيق، نعم، ومما هو أعظم من جميع ما تقدم، من الإلف والعادة، وتقليد الرؤساء والسادة، كان الحق رسيل طلب الطالب، ومظفورا به عند قصد القاصد. فهذان بابان قد أحكمنا أساسهما، وذللنا البيان عنهما، لنسوق إليهما غيرهما، فيكون فى حكمهما.

١- موضوعه

يرى علماء الكلام أن: موضوعه ذات الله تعالى: إذ يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي هي صفات الثبوتية والسلبية؛ وعن أفعاله: أما فى الدنيا كحدوث العالم؛ وأما فى الآخرة كالحشر؛ - وعن أحكامه فيها: كبعث الرسل؛ ونصب الإمام فى الدنيا من حيث إنهما واجبان عليه تعالى، أو لا، والثواب والعقاب في الآخرة من حيث إنهما يجبان عليه؛ أم لا.

وفيه بحثٌ: وهو أن موضوع العلم لا يبين وجوده فيه، أى فى ذلك العلم، فيلزم: إما كون إثبات الصانع مبيّناً بذاته، وهو باطل؛ أو كونه بيّناً فى علم آخر، سواء كان شرعياً أو لا، على ما قال الأرموى، وهو أيضاً لأن إثباته تعالى هو المقصود الأعلى فى هذا العلم.

وأيضاً: كيف يجوز كون أعلى العلوم الشرعية أدنى من علم غير شرعى ؟ بل احتياجه إلى ما ليس علماً شرعياً مع كونه أعلى منه مما يستنكر جداً ؟ !

وقال طائفة - ومنهم حجة الإسلام الغزالى -: موضوعه الموجود بما هو موجود، أى من حيث هو هو غير مقيد بشيء - ويمتار «الكلام» عن «الإلهى» باعتبار أن البحث فيه على قانون الإسلام، لا على قانون العقل، وافق الإسلام أو لا، كما فى الإلهى.

وفيه أيضاً بحث: إذ قانون الإسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية، إذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الإسلام قطعاً مع أن المخطئ من أرباب علم الكلام. ومسائله من مسائل علم الكلام[1].

---

(١) يراجع: مذاهب الإسلاميين جـ١، د. عبد الرحمن بدوى، التحقيق التام فى علم الكلام للشيخ الحسينى الظواهرى، شرح المقاصد، جـ١ سعد الدين التفتازانى.

٢ ـ غايته

وغايته الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان، وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجة لهم وإلزام المعاندين بإقامة الحجة عليهم، وحفظ قواعد الدين عن تزلزلها شبهة المبطلين؛ ـ وأن تُبنى عليه العلوم الشرعية، أى يُبتنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية، فإنه أساسها، وإليه يئول أخذها واقتباسها. فإنه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلّف مُرْسِلٍ للرسل مُنزِّل للكتب لم يتصور علم تفسير، ولا علم فقه، وأصوله، فكلها متوقفة على علم الكلام، مقتبسة منه، فالآخذ فيها بدونه كبانٍ على غير أساس. وغاية هذه الأمور كلها الفوز بسعادة الدارين.

ومن هذا تبين مرتبة الكلام، أى شرفه: فإن شرف الغاية يستلزم شرف العلم. وأيضاً دلائله « يقينية » يحكم بها صريح العقل، وقد تأيدت بالنقل؛ وهى ـ أى شهادة العقل مع تأييدها بالنقل ـ عى الغاية فى الوثاقة، إذ لا تبقى حينئذ شبهة فى صحة الدليل.

٣ ـ مسائله :

وأما مسائله هى المقاصد من العقائد الدينية، أو يتوقف عليه إثبات شيء منها.

والكلام هو العلم الأعلى، إذ تنتهى إليه العلوم الشرعية كلها، وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مبادئ تبين فى علم آخر، شرعياً أو غيره. بل مبادؤه إما مبيّنة بنفسها، أو مبيّنة فيه؛ فهى، أى فتلك المبادئ المبيّنة فيه مسائل له من هذه الحيثية، ومبادئ لمسائل أُخَر منه لا تتوقف عليها، لئلاّ يلزم الدور. ـ فلو وجدتَ فى الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها إثبات العقائد أصلاً، ولا دفع الشبه عنها فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيراً للفائدة فى الكتاب. فمن الكلام يستمد غيره من العلوم الشرعية، وهو لا يُسْتَمَدّ من غيره أصلاً، فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق بالجملة.

٤ ـ وجوه تسميته :

وأما وجه تسميته بالكلام فإنه يورث قدرة على الكلام فى الشرعيات أو لأن أبوابه عنونت أولاً بالكلام فى كذا؛ أو لأن مسالة الكلام أشهر أجزائه، حتى كثر فيه التقاتل.

وأما تسميته بأصول الدين فلكونه أصل العلوم الشرعية لابتنائها عليه. وعلى هذا لقياس فى البواقى من أسمائه.

هذا كل ما فى «شرح المواقف».

فى هذا التعريف يثير التهانوى عدة أمور:

١ ـ هل علم الكلام علم للدفاع عن العقائد الدينية، أم لإثباتها ابتداءً ؟

٢ ـ هل علم الكلام يشـمل الدفاع عن عـقيـدة أهل السنة والجـماعة فـقط، أم يشـمـل أيضاً كلَّ العـقـائد المتـعلقـة بأصـول الدين، سـواء منهـا الموافق والمخالف؟

٣ ـ ما الفارق بين علم الكلام وعلم الإلهيات ؟

والمسألة الأولى بالغـة الأهمية، لأنها تتناول أمـراً أثير حوله كثيـر من الجدل بين الفرق الإسلامية: ألا وهو: هل هناك حاجة إلى علم الكلام ؟

ذلك أن العقائد ثابتة فى الـقرآن، وأوضحتها السنة النبوية، فـما الحاجة إذن إلى إثباتهـا ؟ وفيم إذن يخـتلف علم الكلام عن علم الإلهيـات إذا كانا جمـيعـاً يبدآن من العقل؟ إن علم الكلام يأخذ العقائد عن الكتاب الكريم، ولا يـحصلها ابتداءً كما يفعل علم الإلهيات.

ويبدو أن النظر إلى مـهمة علم الكلام قد اختلف فى الـقرون الأربعة الأولى عنه فيما تلا ذلك، وفيما بين المذاهب المختلفة.

فـفى المرحلة الأولى غلب النظر إلى علم الكلام على أنـه علم تحصـيلى وليس مجرد دفاع. ويتبين هذا من التعريف الذى أورده أبو حيان التوحيدى فى كتابه « ثمرات العلوم »[1]، قال:

« وأما علم الكلام فـإنه باب من الاعتبـار فى أصول الدين يدور النظر فـيه على محض العـقل فى التحـسين والتقـبيح، والإحـالة والتصحـيح، والإيجاب والتـجويز، والاقتدار، والتعديل والتجوير، والتوحيد والتـفكير. والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به، وبين جليل يفزع إلى كتاب الله تعالـى فيه. ثم التفاوت فى ذلك بين المتحلّين به على مقـاديرهم فى البحث والتنقيـر، والفكر والتحبـير، والجدل والمناظرة، والبـيان والمناضلة. والظفـر بينهم بالحق سجـال، ولهم عليه مكرٌ ومجـال. وبابه مجـاور لباب الفقـه، والكلام فيهمـا مشتـرك. وإن كان بينهمـا انفصال وتباين، فـإن الشركة بينهـما

(١) المطبوع مع كـتاب «الأدب والإنشاء فى الصـداقة والصديق»، المطبعـة الشرقيـة بمصر سنة ١٣٢٣هـ، ص ١٩٢ -١٩٣ .

واقعـة، والأدلة فيهـما متـضارعة. ألا ترى أن البـاحث عن العالم فى قدمّـه وحدثه؛ وامتداده وانقراضه، يشاور العقل ويخدمه، ويسـتضىء به ويستفهمه ؟ كذلك الناظر فى العبد الجانى: هل هو مشابه للمال فيردّ إليه، أو مشابه للحرّ فيحمل عليه ؟

فهو يخدم العقل ويستضىء به ».

ومعنى هذا التـحديد لموضوع علم الكلام أنه يبحث ابتـداءً فى أصول الدين على أساس عقلى، ويتطرق من ذلك إلى البحث فى أمهـات المسائل الدينية. وعلى هذا فهو يرمى إلى فهم مضمون الإيمان، وليس فقط إلى مجرد نصرة العقيدة.

٥ـ جاروديه وعلم الكلام:

ولهذا فلا معنى لما يقوله جاروديه[١] من أنه « لا يوجد فى الإسلام مقابل دقيق لذلك « الفهم للإيمان » المتكوّن علماً مستقلاً. فالكلام. . . دفاع عن الإسلام. وغرضه لا يتطابق مع غـرض اللاهوت فى المسـيحـية: لا من حـيث المفـهوم، ولا من حـيث الماصدق. فمن حـيث المفهوم: نجد أن مـتون علم الكلام الإسلامية تـهتم بـ « الدفاع » أكثر منها « بفهم » الإيمان. وفى المسـيحية هذا « الدفاع عن الإيمان » apologétique هو بمثابة اسـتهلال نقـدى للاهوت. أما فى الإسلام فهـو موضوع علم الكلام نفـسه، بحسب اعتراف مـؤلفيها أنفسهم. والمهـمة التنويرية، وهى فى المقام الأول فى اللاهوت المسيـحى، وجهـد العقل المسـتنير بالإيمان لـلنفوذ فى السر بما هـو سر وإدراك الروابط المعقولة لمعطيات الوحى، كل هذا لا يظهر فى علم الكلام إلاّ تلميحاً ولا يراد لذاته. أن الكلام يتوجه إلى الخصم، أو إلى المؤمن الذى يحيك الشك فى صدره، من أجل إقناعه بصحة الأساس العقلى والكتابى للإيمان الإسلامى.

« كذلك لا يتـطابق ميدان علـم الكلام مع ميدان الـلاهوت المسيحى مـن حيث الماصـدق. وإذا لم يكن فى الكلام ما يسـاوى اللاهوت الأخلاقى، فـذلك لأن قـواعد العقل الإنسانى التى وضـعها الله من أجل الفوز بالنجاة فى الآخرة ـ تتـعلق، من وجهة النظر الإسلامية، بميـدان أخلاقى واجتماعى وتشريعى، ينتـسـب ـ إلى حد كبيـر ـ إلى علـم آخـر، هـو على الخصوص علـم أصول الفقه».

فهذا القول يصحّ بالنسبة إلى ما بعـد القرن الرابع. أما فى القرون الثانى والثالث

(١) Louts Gardet : Dieu et la destinée de l,homme , p . 22 . Paris , Vrin ,1976 مذاهب الإسلاميين ص١٣ عبد الرحمن بدوى .

والرابع فكان يغلب على علم الكلام البحث فى فهم الإيمان، وإدراك النجاة فى الآخرة، والعقاب والثواب، إلخ[١].

ونعتقد أن السبب فى توكيد جانب الدفاع فى مهمة علم الكلام يرجع إلى الحملة التى قام بها الحنابلة ضد علم الكلام. وهى حملة بدأها ابن حنبل نفسه (المتوفى سنة ٢٤١ هـ / ٨٥٥ م) ففى المناظرة التى جرت بينه وبين ابن أبى دؤاد فى حضرة المعتصم، قال: « لست أنا صاحب كلام، وإنما مذهبى: الحديث »[٢] كذلك ينسب إليه أنه قال: « لا يفلح صاحب كلام أبداً، ولا يرى أحدٌ نظر فى الكلام إلاّ وفى قلبه دغل»[٣].

ثم تجلّت هذه الحملة وفصّلت أولاً عند أبى عمر بن عبد البرّ (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ / ١٠٧١ م) فى كتابه « جامع بيان العلم وفضله وما ينبغى فى روايته وحمله »[٤] وتلاه عبد الله الأنصارى الهروى (المتوفى سنة ٤٨١ هـ / ١٠٨٨ م) فى كتابه «ذم الكلام»[٥]. وجاء موفق الدين بن قدامة المقدسى (المتوفى بدمشق سنة ٦٢٠ هـ / ١٢٢٣ م) فى رسالة بعنوان « تحريم النظر فى كتب أهل الكلام: كتاب فيه الرد على ابن عقيل »، ردّ فيه على ابن عقيل فى إباحته علم الكلام، وتأويل الآيات المشتبهات.

نشأ «علم الكلام» من طبيعة المجتمع الإسلامى والقضايا التى أطلقت عليه. وقد ذكرت فى أسباب تسميته آراء كثيرة منها أنه سمى «علم الكلام»؛ لأن أهم مسألة وقع فيها الخلاف فى العصور الأولى مسألة كلام الله وخلق القرآن. فسمى العلم كله بأهم مسألة فيه. أو لأن مبناه «كلام صرف» فى المناظرات والعقائد، وليس يرجع إلى عمل. أو لأن أنصاره تكلموا فى مسائل كان السلف يسكت عنها. أو: لأنه فى طرق استدلاله على أصول الدين أشبه بالمنطق فى تبنيه مسالك الحجة فى الفلسفة، فوضع للأول اسم

---

(١) مذاهب الإسلاميين ص١٤ عبد الرحمن بدوى .

(٢) « طبقات المعتزلة » لأحمد بن يحيى بن المرتضى ، ص ١٢٥ . تحقيق سوسنة ديفلد فلزر ، بيروت ، سنة ١٩٦١ م .

(٣) « تحريم النظر فى كتب أهل الكلام » لموفق الدين بن قدامة المقدسى المتوفى بدمشق سنة ٦٢٠ هـ ، تحقيق جورج المقدسى (مع ترجمة إلى الإنجليزية) . لندن ، سنة ١٩٦٢

(٤) طبعة القاهرة سنة ١٣٢٠ هـ ١٩٠٢ .

(٥) بروكلمان GAL جـ ١ ص ٤٣٣ ، الملحق ١ ص ٧٧٤ .

مرادف للثاني، وسمي «كلاما» مقابلة لكلمـة «منطق». وأصبح شيوخ المعتزلة يستأثرون بدعوى أن «الكلام» لهم دون سواهم.

وسريعـا أخذ الاصطلاح يتسع ويسـتعمل للدلالة على هـؤلاء الذين يعملون من القضايا المأخوذة، بسبب الدين، كمبادئ لا تقبل المناقشة، موضوع برهنة. فيتكلمون فى تلك القضايا أو المبادئ ويعالجونها.

ويرى (غولدتسيهر) أن أقدم المتكلمين هم المعتزلة، ونرى أن قضايا (علم الكلام) كـانت موجـودة مع الخوارج والمرجـئة قـبل انشـقاق (واصل بن عطاء) مـؤسس فرقـة الاعتزال.

وكان (الكلام) فى بادئ الأمر قبل واصل بن عطاء جملة مذهبية غامضة متحولة. ثم أخذت تتـفتح وتتضح ببطء تدريجـيا فى أواخر العـصر الأموى والعـصور العباسـية المتلاحقة، وكانت ولادة هذا العلم ترافق الوعى بالقضايا وتستجيب لنمو التطور الطبيعى للقـضايا الدينيـة ذاتها. ولا شك فى أن مـاهية (علم الكلام) تلبى فى الواقع النـزعات المتباينة لدى الفرق الإسلامية التى نشأت فى البيئة الإسلامية.

وهو لذلك يمثل «الحركـة الفلسفية الحـقيقيـة فى الإسلام، تلك الحركة الوسـيعة المتصلة بحياة الناس وعقائدهم وآمالهم وقيمهم وسلوكهم.

ويقـضى الحق علينا أن نقول: إن ولادة «عـلم الكلام» ترتكز إلى أسس عمـيقـة متصلة بحاجات الفكر العربى الإسـلامي، وإشباع الفرق الدينية بوجه خاص. ولا ريب ن ولادة فرقة المعتزلة تقدم لنا مثالا رائعا. ذلك أن (واصل بن عطاء) لم يكن يقدر على خلق مـدرسة الاعـتـزال التى شغلت منـزلة عظمى فى حيـاة الفكر الإسـلامى لولا أن ستجاب له تلاميذه الجدد، وأيده أتباعه الذين كـانوا متأهبين من قبل، باستعداد مسبق، قبول وثبة جـديدة فى مضمار «تعقل الدين»، أى فى مجـال الانتقال من مرحلة الإيمان ساذج إلى إيمان عقلى.

وكان الرأى العقلى فى مشكلة مـرتكب الكبيرة الذى أثاره واصل بن عطاء وأدى ى انفصـاله عن أستـاذه الحسن البـصرى ناتج عن تقدم الـفكر العربى وبلوغـه مرحلة جديدة من مراحل تطوره. وهذه المرحلة كان يمثلها ذات الرجال الذين أصبحوا فيما بعد تباع (واصل بن عطاء) والتى وصـفها (جولدتسـيهر) بأنها «دقـة عجيبـة لا تبتغـيها إلا عـقـول الفلسفـيـة»، وهى فكرة أن الفـاسق ينزل فى منزلة وسـط بين منزلتى الإيمان

والكفر. حرصا على صيانة مفهوم العدل فى نظر العقل، كذلك أسهمت المناظرات التى شاعت بين المتكلمين على تأسيس علم الكلام والبحوث والمناقشات الكلامية العنيفة التى كانت تؤدى أحيانا إلى حوادث دامية، ونعنى تاريخ قضية «خلق القرآن» أو «عدم خلقه» ولا يخفى أن هذه «المحنة» قد أثارت اهتمام المسلمين فى مختلف الطبقات، يستوى فى ذلك الخلفاء والعلماء والفقهاء وسواد الناس.

وعلى هذا يجوز القول بأن الفرق الدينية أو الكلامية، على اختلاف نزعاتها ومشاربها، إنما هى أدنى إلى أن تكون أوجها تعبر عن منازع الفكر العربى المتدين حين نهض يدافع -بأساليب العقل- عن عقيدته الإسلامية. فهذه الفرق جميعا تصدر عن تيار فكرى أعم هو التيار الذى يجعل «الكلام» أشبه بأمزجة يتوزعها سلم وحيد أكثر من اعتبارها مدارس متباينة يفترق بعضها عن بعض بالطريقة أو التماسك المذهبى.

وقد أصاب (أحمد أمين) فى قوله: «إن القرآن الكريم، بجانب دعوته إلى التوحيد والنبوة وما إليهما، عرض لأهم الفرق والأديان التى كانت منتشرة فى عهد محمد ﷺ فرد عليهم ونقض قولهم». فتأصل، من ثم، موقف الدفاع والمناظرة فى الفكر العربى المسلم، ورسخت جذوره، واضطر «المتكلمون» إلى مناقشة كثير من المسلمين «الجدد»؛ لأن كثيرا ممن دخلوا فى الإسلام -بعد الفتح- كانوا من ديانات مختلفة: يهودية ونصرانية ومانوية وزرادشتية وبراهمة وصابئة ودهريين، إلخ. كانوا قد نشأوا على تعاليم هذه الديانات وشبوا عليها، وكان ممن أسلم علماء فى هذه الديانات. فلما اطمأنوا وهدأت نفوسهم واستقرت على الدين الجديد، وهو الإسلام، أخذوا يفكرون فى تعاليم دينهم القديم، ويثيرون مسائل من مسائله، ويلبسونها لباس الإسلام، وهذا ما يعلل ما نرى فى كتب الفرق من أقوال بعيدة كل البعد عن «الإسلام». ومن هنا نشأ واجب اضطلع به مفكرو الإسلام، هو واجب المناظرة والنقد[1].

وصبغت الخصومات السياسية ذاتها المناظرة الدينية بأصباغها وميولها، وكان أولاء الذين يتقاتلون من أجل هدف أعلى سياسي إنما كانوا يناضلون فى الوقت عينه من أجل آرائهم فى الدين والإيمان، وكان الحرص على ازدياد أتباع فرقة ما وانتشارها فى الناس سببا موصولا فى مزج الفكر بالسياسة وبالعقيدة معا، فكانت كل فئة من الفئات، أو فرقة من الفرق، تدّعى لنفسها ميزة الصدق والصواب، وتحتكر الحق بتوزيع الكفر والإيمان

(١) ضحى الإسلام ص ١٥٠ ، جـ١ .

على الناس، ويمنحهم وثيقة الدخول إلى الجنة أو الخلود في النار، وكانوا يتقارعون في هذا الميدان باسم الدين، وهم في الحق يصطرعون لاختلاف نزعاتهم السياسية، ومصالحهم القومية أو الاقتصادية أو الفكرية والثقافية[١]

ويشترك المتكلمون كلهم في الاتصاف بدعوى دفاعهم عن الدين، وتذرعهم امتلاك ناصية الحق، ثم نقد كل جماعة منهم أو كل فرد لسائر الجماعات أو الأفراد، واستنادهم إلى تأييد هذا النقد باللجوء إلى الحجة والدليل، وهذه الحجة أو الدليل نتيجة استخدامهم العقل والنظر العقلي.

****

---

١) الكلام والفلسفة ص ٢١ عاطف العراقي

الباب الثالث

مدرسة المعتزلة وأسس منهجها الكلامي

مدرسة المعتزلة:

خرجت المعتزلة من عباءة الحسن البصرى وكان مؤسسها الشيخان. واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، وكان أصلها الأول: مسألة مرتكب الكبيرة والقول بالمنزلة بين المنزلتين بين الكفر والإيمان ثم تأصلت، وفق تداعى الفكر الإنسانى وتنازعها الفكر الدينى فمن قائل بالجبر ومن قائل بالقدرة الإنسانية، وتوالدت المسائل جريا وراء المشاكل السياسية وصراعها. حتى أقبل بعضهم على الإمام على حين انصرافه من صفين يسأله: أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء وقدر؟

وذلك السارق الذى سأله عمر لم سرقت؟ فقال قضى الله علي، فأمر به فقطعت يده.

ولما قال محاصرو عثمان حين رموه: الله يرميك. قال لو رمانى الله ما أخطأنى.

مع الصراع السياسى والحربى والنقاش الدينى الذى اصطنعته السياسة لتتوارى خلفه تغيب الحكمة وتهتز الأحكام. وهكذا تخللت الأحكام الدينية القول ومقابله كما رأينا فى قضية الجبر والاختيار.

هيأت العوامل الخارجية: من التحزب السياسى والصراع الحربى وظهور المقالات الدينية التى صاحبت صراع وتنازع وحدة الخلافة الإسلامية ثم ظهور مدرسة البصرة وعلى رأسها شيخ التابعين الحسن البصرى واجتذب إليه طبقات التابعين الذين لم ينخرطوا فى الأحزاب فحملوا العلم وأخلصوا له وكانت مدرسة الاعتزال أسبق المدارس ظهورا فقامت على أسس نهض بها الفكر الإسلامى فأبدعت علما جديدا وأسبغت عليه اصطلاح علم كلام وأسست قواعد منهجه على الكتاب والسنة واجتهاد العقل وأقامت شأن الحوار وأحلته محل السيف بين الفئات المتنازعة والمتصارعة وبين أصحاب المقالات من المذاهب القديمة. ولم يأت بعد مدرسة الاعتزال مدرسة أقامت أصولا عن الأصول الخمسة الاعتزالية إنما هى شروح وتعليقات وجدل وتحرير حتى المدرسة الأشعرية فإنما خرجت من عباءة الاعتزال وبقيت فى بطن المعتزلة.قال الإمام صدر الإسلام أبو اليسر البزدوى: قد صنف أبو الحسن الأشعرى كتبا كثيرة لتصحيح مذهب المعتزلة..».

فأبو الحسن الأشعرى الذى دخل بطن الاعتزال ولم يخرج منه وإن كان أعلن خروجه ليقود أهل السنة والجماعة وفق التغييرات السياسية التى أعلنت الحرب على المعتزلة وأعلن تمسكه بالأحاديث الصحيحة. وكان إعلانه هذا بمثابة صحيفة اتهام للمعتزلة واستعداء للسلطة السياسية للتنكيل بمدرسة الاعتزال ومن آنئذ وقد لحقتهم اللعنة

حتى اليوم. مع اتباع الأشاعرة أخذوا تلك الأحاديث الصحيحة واعتقدوا بمدلولاتها من غير صرفها عن ظواهرها بدون ضرورة وقرينة صارفة[1] ولقد حملوا على المعتزلة وأطلقوا عليهم أسماء كثيرة ابتغاء الذم والقدح، ولا يشايعون المعتزلة على وصفهم بأهل السنة والجماعة (على أن أهل السنة والجماعة عند الباقلانى يطلق على جميع العقلاء المكلفين من الأمة الذين توجه إليهم الخطاب بالإيمان والفروع وعصمتهم عن التقليد ولقد حدد المعتزلة سندهم: الكتاب والسنة الصحيحة والاجتهاد العقلى.

يقول القاضى عبد الجبار[3] : معلوم أن من نظر فى الأخبار، علم أن أول من صنف وتبتل، للرد على المخالفين بالكتب الكثيرة، هو أبو حذيفة واصل بن عطاء. وقد كان الحسن بن أبى الحسن البصرى صنف كتابا[4] عن مسألة عبد الملك بن مروان، بيّن فيه ما يقوله من التوحيد والعدل، وبين أن من تقدم من الصحابة، إنما عدلوا عن ذلك؛ لأنه لم يكن فيما بينهم مخالف وصاحب شبه، وإنا إنما احتجنا إلى ذلك لظهور الجبر وكثرة التشبيه. وفى أيامه ظهر من غيلان ما ظهر من العدل والتوحيد، فقد كان يدعو إلى الله بقوله ورسائله.

ومعلوم أن فرق الأمة فى الجملة: المعتزلة، والخوارج، والمرجئة، والشيعة، والنوابت. وأن مذهب الخوارج حدث فى آخر أيام أمير المؤمنين على رضى الله عنه، وكذلك الإرجاء. فأما التشيع الظاهرى الذى كان فى أيام الصحابة وبعدهم. فإنما كان أن بعضهم يقدم أمير المؤمنين فى الفضل، وبعضهم مخالف فى ذلك. فأما الكلام فى النص عليه، عليه السلام، فى الإمامة، فهو حادث[5]. «أحواله عليه السلام، مما كان عليه قبل أن بويع له وفيما ظهر له بعد البيعة كلها يدل أنه لا نص فى ذلك. وإذا نظر الناس فى العلوم نظروا كيف تفرع العلم، وكيف أخذ الأخير عن الأوائل، فقد صنفوا فى أخذ القراءات. وكيف أخذها الصدر الثانى عن الأول، والثالث عن الثانى، وكذلك فقد علم أن أهل العراق أخذوا العلم عن أبى حنيفة، وهو أخذ ذلك عن حماد، وحماد عن إبراهيم، وإبراهيم عن أصحاب عبد الله بن مسعود، وأصحابه عن ابن مسعود،

---

(١) شروح وحواشى العقائد العصرية جـ١ ص ٣٧ .

(٢) نفس المرجع جـ١ ص ٤٤ .

(٣) فرق المعتزلة ص ١٦٢ .

(٤) سيرد هذا الكتاب ضمن ترجمة الحسن البصرى فيما بعد. ومنه نسخ مخطوطة على حلة فى المكتبات (مثلا نسخة أيا صوفيا رقم ٣٩٩٨) ونشره المستشرق الكبير الأستاذ ريتر.

(٥) قابلها بالحاشية مانصه: المراد بالنص من يعتقد بالإمامية من التصريح بلفظ: أنه عليه السلام إمام، وأن الصحابة اضطروا إلى معرفة المراد بالآيات والأخبار التى هى أدلة الإمامة.

وكذلك أهل الحجـار أخذوا العلم عن مالك وغيره، واتبعوا فى ذلك الفقهاء السبعة، الذين أخذ عنهم ربيعة الرأى وأبو الزناد وغيرهما، والفقهاء السبعة أخذوا عن أصحاب رسول الله ﷺ، وإذا نظرت إلى المتكلم، لم تجد من يسنده مذهبه على هذا الحد، إلا المعتزلة.

والمحكى عن أبى الهذيل، أنه قد أخذ هذا العلم عن عثمان الطويل، وأخذ (هو) عن واصل بن عطاء وعمرو، وأخذ واصل بن عطاء وعمرو عن أبى هاشم بن محمد ابن الحنفية، وأخذ أبو هاشم عن أبيه محمد ابن الحنفية، وأخذ محمد عن أبيه على بن أبى طالب عليه السلام، وأخذ على عن النبى ﷺ.

ثم إن أصحاب أبى الهذيل، كثروا، بطول عمره وثباته على التدريس والدعاء إلى الله، وكان من أشدهم تقدما، أبو يعقوب الشحام، فأخذ عنه الشيخ أبو على وإن لقى غيره من الكبار، وأخذ عن أبى على ابنه أبو هاشم، وأخذ عن أبى هاشم جماعة من المتقدمين، كأبى على بن خلاد، وكالشيخ أبى عبد الله البصرى وغيرهما، ثم كذلك إلى هذا الوقت، فمن فكر فى الأسانيد، علم أن طريقة المعتزلة فى ذلك أقوى لو كان طريق علمهم التقليد، فكيف وطريقهم فى ذلك الأدلة القاطعة، وقد بينوها بحجج العقل والكتاب والسنة والإجماع فإن قيل: فإن المخالفين يزعمون أن ابتداء مذهب المعتزلة من جهة واصل بن عطاء، وأن ما كان عليه الصدر الأول والثانى غير ذلك، فكيف يصح ما دعيتم؟

قيل له: قد بينا من قبل، أن واصلا لم يكن منه إلا التشدد فى الكلام، على من حدث التشبيه والخارجية والإرجاء؛ لأنه إنما أبطل ما أحدثوه على ما تقدم من طريقة لصدر الأول والثانى، فكيف يصح ويثبت ما حكيته. وهذا كما نعلم أن الفقهاء الكتّاب لم يخترعوا ما صنفوه من الفقه، بل أخذوه عمن تقدم، وإن كان قد حصل هم من التصنيف والتفريع ما لم يحصل لمن تقدم، وهذا هو المعتاد فى ظهور العلم؛ أنه لا تزال طائفة تأخذ عمن تقدمها وتزيد، ثم يستمر ذلك فيهم، فعلى هذا الوجه خذ هذا العلم من واصل بن عطاء. فالمحكى عنه أنه كان يملى مسائله فى الرد على لخالفين، وقد حكى عنه أنه صنف كتابا على الثنوية، ترجمه بألف مسألة، وأنه وُجد ن ذلك جزء كبير، كان فيه ثمانون مسألة، وقد كان بخراسان قوم من الثنوية سألوا جهما عن مسألة فغلط فيها. وكتب إلى واصل فأجابه بالصحيح، فأورد عليهم، فقالوا ه: من أين لك هذا الجواب؟ فذكر واصلا فخرج القوم إلى حضرته وسمعوا كلامه أسلموا.

ولقد نمت مدرسة الاعتزال نموا طبيعيا فانقسمت إلى مدرستين: مدرسة البصرة، ومدرسة بغداد. وأرسى مؤسسها أصولها:

قواعد واصل بن عطاء الأربع:

١- القول بنفى واصل بن عطاء الصفات الزائدة.

٢- القول بالفعل الإنسانى.

٣- القول بالمنزلة بين المنزلتين.

٤- قوله فى الفريقين أصحاب الجمل وأصحاب صفين بأن أحدهما مخطئ -لا بعينه.

ثم جاء أبو الهذيل العلاف وأضاف الجوهر الفرد مع شروحه الكثيرة.

ثم جاء إبراهيم النظام وأضاف كثيرا إلى جليل الكلام. ورأيه فى إعجاز القرآن وقوله بالصرفة أى صرف قلوب العباد عن أن يأتوا بمثله، ثم كلامه فى دقيق الكلام وإنكاره للجزء الذى لا يتجزأ.

ثم جاء مجددا بنظرية الكمون والمداخلة وقوله بالطفرة فى الطبيعيات ومناظرته مع المانوية ثم مدرسة أبى على الجبائى الذى انتهت إليه رياسة المعتزلة- يختلف مع المعتزلة فى خلق القرآن ثم أدخل الكثير من قضايا الفلسفة: الجوهر، العرض - الحركة - العلية- الدولة بين دار إيمان ودار كفر- القول بوحدة الإمام أى يكون الإمام واحدا ثم أضاف مجددا نظرية الأحوال، وهكذا تطورت مدرسة الاعتزال لتصبح أهم المعالم الفكرية فى علم الكلام.

ولقد اتفق المعتزلة فى آرائهم وعلى أصولهم الخمسة وهى: التوحيد والعدل، ولهذين الأصلين ترد الأصول الخمسة، ثم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، ولقد ظهر الاعتزال أول ما ظهر بالبصرة ثم ببغداد.

واتفاق المعتزلة: يجمع المعتزلة على المسائل الآتية:

١- نفى صفات البارى تعالى.

٢- كلام الله مخلوق.

٣- أن أفعال العباد مخلوقة لهم، وأفعال الحيوانات خارجة عن قدرة الله.

٤- حال الفاسق منزلة بين المنزلتين.

٥- وجوب كثير من الأشياء على العبد من غير أن يكون من أمر الله تعالى فيه أمر مثل: النظر والاستدلال، وشكر المنعم.

٦- إنكار مفاخر زائدة لرسول الله، زائدة على الأنبياء كالشفاعة والمعراج.

٧- إنكار عذاب القبر.

مناهج الأدلة لدى المعتزلة:

يقول القاضى عبد الجبار فى طبقات الاعتزال.

«إن الكتاب هو الأصل، من حيث إن فيه تنبيها على ما فى العقول، كما أن فيه الأدلة على الأحكام، وبالعقل يميز بين أحكام الأفعال، وبين أحكام الفاعلين، ولولاه لما عرفنا من يؤاخذ بما يتركه أو بما يأتيه، ومن يحمد ومن يذم؛ ولذلك نزول المؤاخذة عمن لا عقل له، ومتى عرفناه مرسلا للرسول ومميزا له بالإعلام المعجزة من الكذابين، علمنا أن قول الرسول حجة، وإذا قال ﷺ «لا تجتمع أمتى على خطأ، وعليكم بالجماعة»، علمنا أن الإجماع حجة[1].

تعصب الأشاعرة على المعتزلة:

لم ينل المعتزلة من الأشاعرة ومن اختلط بهم من السلف اتباع الإمام أحمد بن حنبل سوى الكره والسخط وذلك كان رد فعل من الموقف الحاسم الذى وقفه الإمام أحمد من قضية «خلق القرآن» أما الإمام الأشعرى فلم يكن منصفا حين ركب أهواء السياسة واعتلى شأوها وتسلم الزعامة لقيادة أهل السنة والجماعة وظفر بحظ عظيم بحب السلف. يقول أحد شراح العقائد العضدية ناقلا عن أبى اليسر البرودى: لما تفضل على بالهدى -خروجه من الاعتزال- صنف كتابا ناقضا لما صنفه أولا، إلا أن أصحابنا من أهل السنة والجماعة خطأه فى بعض المسائل ويطول تعداد ما أخطأ فيه. فمن علم تلك المسائل وعرف خطأه فلا بأس من النظر فى كتبه وإمساكها، وعامة أصحاب الشافعى أخذوا بما استقر عليه رأى أبى الحسن.

فإذا تسامح أهل السنة والجماعة مع أخطاء الأشعرى، فإن الأشعرى لم يعصم نفسه من القول فى المعتزلة. وكان تصوير المعتزلة لديهم لا يقوم على التحرى العلمى فهم فى نظر الأشاعرة ليسوا من الفرق الناجية حيث ذهبوا إلى أن العقل حاكم فى

---

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٣٩ .

الأمور موجب لما استحسنه محرم لما استقبحه فوق العلل الشرعية ويثبت به الحكم على القطع والثبات ولا يجرى فيه النسخ وليس المراد أنهم يقولون بالحسن والقبح العقليين فإن القول بهما ليس من الاسترسال بالعقل فى شىء ولا ينافى المحافظة على حدود الشريعة والطريقة الثابتة عن النبى ﷺ وكذلك الحنفية وجمهورهم مع كمال ثباتهم وملازمتهم عليها واستقرارهم فيها وفرط مجانبتهم عن البدع والأهواء قائلون بعقلية الحسن والقبح أخذا من قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ ﴿٩٠﴾﴾ [النحل]، وقوله: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ ﴿١٥٧﴾﴾ [الأعراف] بمعنى أن فى المأمور به والمنهى عنه جهة صالحة لشرعية الحكم مع قولهم بأن الحاكم والواضع للشرائع هو الله سبحانه بمعنى أنه لا يثبت حكم شرعى قط إلا بوضعه سبحانه، وحكمه ووافقنا فيها المحققون من أصحاب الشافعي المنتحلين لرأى الأشعرى كأبى بكر الشاشى الغفال وأبى بكر الصيرفى وأبى عبد الله الحليمى والقاضى أبى حامد وغيرهم.

ولكن الأشاعرة وإن لم يقولوا بالمقدمة التى أصلها المعتزلة للاسترسال وبنوا عليها قواعد الاعتزال وهى قولهم أن الحاكم فى المأمور هو العقل وأنه موجب لما استحسنه ومحرم لما استقبحه على ما مر، فهم يساهمونهم فى التمتع بها والعمل بموجبها من الزيادة على الشريعة بعد كمالها وعقيدة أهل الحق مع تمامها بتشريع الأحكام وتبديع عقائد فى الإسلام اتباعا لأهوائهم وتبرأ لآرائهم ﴿قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لاَّ يَهِدِّي إِلاَّ أَن يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴿٣٥﴾ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [يونس]، ﴿وَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل لِّي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنتُم بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٤١﴾﴾ [يونس]. ثم يقول بعض شراح العقائد وغالبهم من الماتريدية الأحناف يصفون المعتزلة يحمل وصفهم الهجوم الظالم عليهم فهم يقولون تحديدا: «مع ترك النقل» والمراد اتباع العقل مع ترك النقل عن الأصحاب كالمعتزلة المتشبثين بأذيال الفلاسفة الحاكمين بمجرد عقولهم من غير التزام شرع.

ويبدو أن الأشعرى وهو يؤلف المقالات قد تخلص مما كان يوغر صدره من أبى على الجبائى فألفه على منهج علمى دقيق فكان منصفا كل الإنصاف. فذكر مقالات الاعتزال بوجهة نظر علمية لا يشوبها التعصب ولا يكتنفها التلميح بالنقد والذم. وذلك يخالف منهجه فى رسالة إلى أهل الثغر واستحباب الخوض فى علم الكلام أو منهجه فى الإبانة.

لذلك يعتبر كتاب المقالات الصورة العلمية الدقيقة والتى تشهد للأشعرى بإحاطته للمذاهب والفرق ألفه على غير منوال سابق فهو رائد فى ميدان مقارنة الأديان.

يقول الأشعرى: إنهم كانوا من أهل البراعة واللسن، وقد كانت براعتهم فى الحديث سببا فى صداقتهم للأمراء والخلفاء، فكان عمرو بن عبيد من أحسن أصدقاء الخليفة: أبو جعفر المنصور، وكان أبو الهذيل العلاف أستاذا للخليفة المأمون.

ويذكر صاحب المقالات أن صلة المعتزلة، كانت وثيقة للغاية بعضهم بالآخر. يقول[1]: لقد تعاون المعتزلة على ما هم بسبيله وصلة بعضهم ببعض الصلة الوثيقة العروة، وعطف بعضهم على بعض، حتى ضرب الأدباء المثل بتآلفهم. كتب أبو محمد العلوى إلى أبى بكر الخوارزمى يقول: «إن اعتداده به اعتداد العلوى بالشيعى، والمعتزلى بالمعتزلى».

وإن كان الإسفرايينى يرى رأيا آخر وهو أن المعتزلة يكفرون بعضهم بعضا لكن رأيه قد ينصرف إلى جماعة من المعتزلة ضمنهم مجلس واحد لكنه لا يحكم الصفة الغالبة التى شهد بها الأشعرى للاعتزال، ولكن الإسفرايينى[2] يخالف قول الأشعرى هذا حيث يقول: كان المعتزلة يكفر بعضهم بعضا، وحالهم في هذا المعنى كما وصفه الله تعالى من حال الكفار حيث قال تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأَسْبَابُ ﴿١٦٦﴾﴾ [البقرة].

ويحكى الإسفرايينى: أن سبعة من رؤوس القدرية تناظروا فى مجلس واحد فى: أن الله تعالى: هل يقدر على ظلم وكذب يختص به؟ فافترقوا من هذا المجلس وكل منهم كان يكفر الباقين.

وكما يبدو من نص الإسفرايينى أنه يحمل معول نقده: فهو أولا ساقه فى أسلوب ذم حيث نظمهم فى سلك الذين تقطعت بهم أسباب الإيمان كما فى الآية. ثانيا، أنه لم يذكر اسمهم الحقيقى الذى عرفوا به: الاعتزال إنما ذكر مصطلح القدرية وهو مصطلح يرفضه المعتزلة لأنه يدخلهم وفق حديث نبوى: «القدرية مجوس هذه الأمة». لذلك كان نص الإسفرايينى. برفض نفسه ففيه تحامل شديد.

ثم انداحت دائرة مدرسة الاعتزال حتى شملت ميادين كلامية وفلسفية منها:

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ص ٣٢ .

(٢) الإسفرايينى: التبصير ص ٥٤ .

١- منهج في الإصلاح الديني تسعى به إلى فهم ما جاء في القرآن من تعاليم.

٢- منهج دفاعي ضد الفرق والإلحاد والزندقة التي اعترضت سبيلها من جانب سائر الفرق الإسلامية من جهة، ومن أتباع الديانات الأخرى والملاحدة من جهة أخرى.

٣- منهج فلسفي يعنى عناية فائقة بممارسة أصول المنطق ابتغاء النجاح في دحض حجج خصومهم والإعراب الفصيح عن آرائهم ونظرياتهم. وقد بدأت حركة (المعتزلة) حركة ورع وتقى، وكأنها حركة زهد واعتزال؛ ولكن نشاطهم لم يقتصر على العكوف في الحلقات، بل تحول إلى دعوة إيجابية منظمة هادفة، وانضم إليهم ممثلو الثقافة الفكرية عامة، ولو أن بعضهم كان ينتمي من ناحية ثانية إلى فرق أخرى دينية أو سياسية، مثل (الزيدية) و (المرجئة) وغيرهم؛ ولذا يعتبر (المعتزلة) ممثلي «الفكر الحر في الإسلام».

٤- منهج عقلي تأويلي، أي يعتمد التأويل العقلي وتمضي في الإفادة منه كلما أوغلت الحركة في الرسوخ. يقول (ماسينيون): «إن (المعتزلة) يقررون ما يسمى «أعمال القلوب». ولكنهم يقحمون في ذلك نزعتهم الفكرية العقلية ويرون أن الأصول الدينية هي من تحديد العقل الذي تركه الله حرا لا يعترضه في ذاته أي عائق داخلي». غير أن عقل (المعتزلة) انتهى إلى أن صار «عقلا حادا جافا فلسفيا، وأضعف نقطة فيه أنه استعدى السياسة على المخالفين»، حينما بلغ (المعتزلة) أوج سيطرتهم على الدولة مثلا. وهذا الإسراف عينه كان مبعث انحطاط الفرقة.

ما اتفقت عليه المعتزلة

تورد كتب الفرق بياناً لما اتفقت فيه المعتزلة

أ- فالشهرستاني[1] يقول :

« الذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد :

١- القول بأن الله تعالى قديم، والقدَم أخص وصف لذاته. ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا : هو عالِم بذاته، قادر بذاته، حيّ بذاته ـ لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة، ومعان قائمة، لأنه لو شاركته الصفات في القدم ـ الذي هو أخص الوصف ـ لشاركته في الإلهية .

(١) « الملل والنحل » للشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ، بهامش « الفصل في الملل والأهواء والنحل » لابن حزم، ج١ ص ٥٥ ـ ٥٧ .

٢- واتفقوا على أن كلامه محدَث مخلوق فى محل، وهو حرف وصوت كُتب أمثالُه فى المصاحف حكايات عنه، فأيّما وجد فى المحل عرض فقد فنى فى الحال .

٣- واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معانى قائمة بذاته، ولكن اختلفوا في وجوه وجودها ومحامل معانيها، كما سيأتى

٤- واتفقوا على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار فى دار القرار، ونفى التشبيه عنه من كل وجه : جهة ومكاناً وصورة وتحيزا وانتقالا وزوالاً وتغيرا وتأثرا . وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، وسموا هذا النمط توحيدا .

٥- واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله؛ خيرها وشرها، مستحقٌ على ما يفعله ثوابا وعقابا فى الدار الآخرة، والربُّ تعالى مُنزه أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالما ، كما لو خلق العدل كان عادلا .

٦- واتفقوا على أن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأما الأصلح واللطف ففى وجوبه خلاف عندهم وسموا هذا النمط عدلا .

٧- واتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض، والتفضل معنى آخر وراء الثواب وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود فى النار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار وسموا هذا النمط وعدا ووعيدا .

٨- واتفقوا على أن أصول المعرفة وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع والحسن والقبيح واختبارا ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ ﴿٤٢﴾﴾[الأنفال].

٩- واختلفوا فى الإمامة والقول فيها نصا واختيارا : كما سيأتى عند مقالة كل طائفة ».

ب- رأى البغدادى فى اتفاقات المعتزلة:

رصد البغدادى فى كتابه «الفرق بين الفرق» وهو أشعرى اتفاقات المعتزلة على كثرة فرقها التى أحصاها بقوله : إلى عشرين فرقة . . .

وقد كان معتدلا شأن شيخه الأشعرى فى مقالاته إلا أنه يغرب فى بعض آرائه

حين يعتبـر المعتزلة فرقـة الضلال.. عن الحق.. ومما لا ريب فيه أن كـتاب «الفرق بين الفرق» من خـير مـا ألف فى هذا الموضوع: حُسْنَ ضبط، واستيعـاب بحث، وإتقان تبويب، ودقة عرض لولا تحامله الشديد على المعتزلة.

وقد افترقت المعتـزلة فيما بينها عشرين فرقة كل فـرقة منها تُكفِّر سائرها، وهى: الواصلية، والـعَمْرَوية، والهُـذلية، والنَّظامـية، والأسوارية، والمعـمرية، والإسكافـية، والجعـفرية، والبشـرية، والمردارية، والهشـامية، والنمـامية، والجـاحظية، والخـابطية، والحمـارية، والخياطيـة، وأصحـاب صالح قُبَّـة، والمَريسيَّة، والشـحامـية، والكعبـية، والجُبَّائيـة، والبهشميـة المنسوبة إلى أبي هاشم بن الجبائـي، فهذه ثنتان وعشـرون فرقة، فرقتـان منها من جملة فرق الغُلاة فى الكفـر، نذكرهما فى الباب الذى نذكر فـيه فرق الغُلاة، وهما: الخابطية، والحمارية، وعشرون منها قَدَرية مَحْضة.

يقول فى «الفرق بين الفرق»[1] بعد أن ذكر أن المعتزلة ينقسمون إلى ٢٢ فرقة:

« يجمعها كلها فى بدعتها أمور :

١ـ منها : نفيها كلها عن الله ـ عز وجل ـ صفاته الأزلية، وقولها بأنه ليس لله عز وجل علم، ولا قـدرة، ولا حياة، ولا سـمع، ولا بصر، ولا صفـة أزلية، وزادوا على هذا بقولهم : إن الله تعالى لم يكن له فى الأزل اسمٌ ولا صفة .

٢ـ ومنها :قـولهم باستحـالة رؤية الله عز وجل بالأبصار ؛ وزعـموا أنه لا يرى نفسه، ولا يراه غيـره، واختلفوا فيه : هل هو راء لغيـره، أم لا ؟ فأجازه قومٌ منهم ، وأباه قوم آخرون منهم ..

٣ـ ومنها : اتفاقُهم على القول بحدوث كلام الله عز وجل، وحدوث أمره ونهيه وخبره، وكلهم يزعمون أن كلام الله ـ عز وجل ـ حادثٌ، وأكثرهم اليوم يسمون كلامه مخلوقاً .

٤ـ ومنها: قولهم جـميعا بأن الله تعالى غير خـالق لأكساب الناس، ولا لشيء من أعمال الحيوانات، وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون (على) أكسابهم، وأنه ليس لله ـ عز وجل ـ فى أكسابهم ولا فى أعمال سائر الحيوانات صُنع وتقدير . ولأجل هذا القول سماهم المسلمون « قدرية » .

---

(١) « الفرق بين الفـرق » لعبد القـاهر بن طاهر بن محمد الـبغدادى المتوفى عـام ٤٢٩هـ/١٠٣٧م . نشره محمد محيى الدين عبد الحميد، بدون تاريخ، ص ١١٤ ـ ١١٦.

٥- ومنها : اتفاقهم على دعواهم فى الفاسق[١] من أمة الإسلام بالمنزلة بين المنزلتين، وهى أنه فاسق، لا مؤمن ولا كافر، ولأجل هذا أسماهم المسلمون « معتزلة» لاعتزالهم قول الأمة بأسرها

٦- ومنها قولهم أن كل ما لم يأمر الله تعالى به أو نهى عنه من أعمال العباد لم يشأ الله شيئا منها .

وزعم الكعبى فى « مقالاته » أن المعتزلة اجتمعت على أن الله عز وجل . شىء لا كالأشياء، وأنه خالق الأجسام والأعراض، وأنه خلق كل ماخلقه لا من شىء، وعلى أن العباد يفعلون أعمالهم بالقدرة التى خلقها الله سبحانه وتعالى فيهم

قال : وأجمعوا على أنه لا يغفر لمرتكبى الكبائر بلا توبة .

وفى هذا الفصل من كلام الكعبى غلط منه على أصحابه من وجوه :

منها : قوله أن المعتزلة اجتمعت على أن الله تعالى شىء لا كالأشياء وليست هذه الخاصية لله تعالى وحده عند جميع المعتزلة فإن الجبائى وابنه أبا هاشم قد قالا : إن كل قدرة محدثة شىء لا كالأشياء ؛ ولم يخصوا ربهم بهذا المدح .

ومنها : حكايته عن جميع المعتزلة قولهم بأن الله عز وجل خالقُ الأجسام والأعراض، وقد علم أن الأصم من المعتزلة ينفى الأعراض كلها، وأن المعروف منهم بمعتمر يزعم بأن الله تعالى لم يخلق شيئا من الأعراض، وأن ثمامة يزعم أن الأعراض المتولدة لا فاعل لها - فكيف تصح دعواه إجماع المعتزلة على أن الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض، وفيهم من ينكر وجود الأعراض، وفيهم من يثبت الأعراض ويزعم أن الله تعالى لم يخلق شيئا منها، وفيهم من يزعم أن المتولدات أعراضٌ لا فاعل لها ؟ والكعبى - مع سائر المعتزلة - زعموا أن الله تعالى لم يخلق أعمال العباد، وهى أعراض عند من أثبت الأعراض فبان غلط الكعبى فى هذا الفصل على أصحابه .

ومنها : دعوى إجماع المعتزلة على أن الله خلق ما خلق لا من شىء وكيف يصح إجماعهم على ذلك، والكعبى - مع سائر المعتزلة، سوى الصالحى - يزعمون أن الحوادث كلها كانت قبل حدوثها أشياء والبصريون منهم يزعمون أن الجواهر والأعراض

---

(١) «الفسق بكسر الفاء وسكون السين المهملة : فى اللغة : عدم إطاعة امر الله تعالى فيشمل الكافر والمسلم العاصى، وفى الشرع : ارتكاب المسلم كبيرة أو صغيرة مع الإصرار عليها . فالمسلم المرتكب للكبيرة أو المصر على الصغيرة يسمى : فاسقا . فبقيد المسلم خرج الكافر، وبالقيدين الأخيرين خرج العدل» (كشاف اصطلاحات الفنون) .

كانت فى حال عدمها جواهر وأعراضا وأشياء، والواجب ـ على هذا الفصل ـ أن يكون الله خلق الشيء من شيء، وإنما يصح القولُ بـأنه خلق الشيء لا من شيء على أصول أصحابنا الصفاتية الذين أنكروا كون المعدوم شيئا

وأما دعوى إجماع المعتزلة على أن العباد يفعلون أفاعـيلهم بالقدرة التى خلقها الله تعالى فيهم فغلطٌ منهم عليه ؛ لأن مـعمراً منهم زعم أن القدرة فعل لجسم القادر بهـا، وليـست من فـعل الله تعـالى ؛ والأصم منهـم ينفى وجـود القـدرة، لأنه ينفى الأعراض كلها .

وكذلك دعوى إجمـاع المعتزلة على أن الله سبحانه لا يغـفر لمرتكبى الكبائر من غير توبة منهم غلط منه عليهم، لأن محمد بن شبيب البصرى، والصالحى، والخالدى ـ هؤلاء الثلاثة من شيوخ المعتزلة، وهم واقفيـة فى وعيد مرتكبى الكبائر وقد أجازوا من الله تعالى مغفرة ذنوبهم من غير توبة .

فبان بما ذكرناه غلطُ الكعبى فيما حكاه عن المعتزلة، وصح أن المعتزلة يجمعها ما حكيناه عنهم مما أجمعوا عليه .

جـ ـ وأبو الحسن الأشعرى يورد فى « مقـالات الإسلاميين » (ج١ ص ٢١٦ـ٢١٧؛ القاهرة سنة ١٩٥٠) ما اتفقت عليه المعتزلة فى أمر التوحيد فيقول :

«أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح ، ولا جثة ، ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، ولا جوهر ولا عرض، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحـة ولا مجـسة، ولا بذى حـرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسـة، ولا طول ولا عرض ولا عـمق، ولا اجتـماع ولا افـتراق، ولا يتـحرك ولا يسكن، ولا يتـبعـض، وليس بذى أبعاض وأجـراء وجـوارح وأعضـاء، وليس بذى جهات، ولا بذى يمـين وشمال وأمام وخلف وفـوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجرى علـيه زمان ؛ ولا تجـوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلـول فى الأماكن، ولا يوصف بشيء من صـفـات الخلق الدالة عـلى حدوثـهم، ولا يوصف بأنه مـتناه، ولا يوصف بمسـاحة ولا ذهاب فى الجهـات . وليس بمحدود، ولا والـد ولا مولود، ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجـوه، ولا تجرى عليه الآفات، ولا تحل به العـاهات، وكل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فـغير مشبه له، لم يزل أولا سـابقا متقدما للمـحدثات، موجودا قبل المخلوقـات ولم يزل عالما قادرا حـيا، ولا يزال كذلك لا تراه العيـون، ولا تدركه

الأبصار، ولا تحيط به الأوهام ولا يُسمع بالأسماع، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده، ولا قديم غيره، ولا إله سواه، ولا شريك له في ملكه، ولا وزير له في سلطانه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق لم يخلق الخلق على مثال سبق؛ وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه، لا يجوز عليه اجترار المنافع، ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، ليس بذى غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص. تقدّس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء.

فهذه جملة قولهم فى التوحيد وقد شاركهم فى هذه الجملة الخوارج، وطوائف من المرجئة وطوائف من الشيعة، وإن كانوا للجملة التى يظهرونها ناقضين، ولها تاركين»[1].

د. ويلخص **أحمد بن يحيى بن المرتضى** (المتوفى سنة ٨٤٠هـ/ ١٤٣٧م) فى كتابه «المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل» ما أجمعت عليه المعتزلة فيقول:

«أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثا قديما قادرا عالما حيا ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، غنيا واحدا لا يدرك بحاسة، وعدلا حكيما؛ لا يفعل القبيح ولا يريده؛ كلف تعويضا للثواب، ومكن من الفعل وأزاح العلة؛ ولابد من الجزاء، وعلى وجوب البعثة حيث حسنت. ولا بد للرسول ﷺ من شرع جديد، أو إحياء مندرس أو فائدة لم تحصل من غيره؛ وأن آخر الأنبياء محمد صلى الله عليه وآله وسلم؛ والقرآن معجزة له؛ وأن الإيمان قول ومعرفة وعمل؛ وأن المؤمن من أهل الجنة.

و(أجمعوا) على المنزلة بين المنزلتين، وهو أن الفاسق لا يسمى مؤمنا ولا كافرا، إلا من يقول بالرجاء: فإنه يخالف فى تفسير الإيمان، وفى المنزلة فيقول: الفاسق يسمى مؤمنا.

وأجمعوا أن فعل العبد غير مخلوق فيه.

وأجمعوا على تولى الصحابة؛ واختلفوا فى عثمان بعد الأحداث التى أحدثها: فأكثرهم تولاه وتأول له كما مر وكما سيأتى؛ وأكثرهم على البراءة من معاوية وعمرو ابن العاص. وأجمعوا على وجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

(١) نشره سوسنة ديفلد فلزر بعنوان: «كتاب طبقات المعتزلة»، ص ٧ ص ٨ بيروت سنة ١٩٦١، النشرات الإسلامية، يصدرها لجمعية المستشرقين الألمانية هلموت ريتر والبرت ديتريش، جزء ٢١.

الحسن البصرى أستاذ واصل بن عطاء

مولده:

هو الحسن بن أبى الحسن البصرى وهو أبو سعيد، كان أبوه من ميسان (بنيسابور)، ولد فى المدينة لسنتين بقيتا من خلافة عمر، ومات وهو ابن سبع وثمانين سنة، وكانت أمه مولاة لأم سلمة، وكانت ربما غابت فى حاجة لأم سلمة، وأم سلمة تأخذ الحسن فتسكته بثديها، وقيل إن الحكمة التى رزق كانت من ذلك. وروى أن أم سلمة رضى الله عنها أخرجته إلى أصحاب رسول الله ﷺ، فقال عمر: اللهم فقهه فى الدين: قال الحسن: كنت فى المدينة يوم قتل عثمان، وكنت ابن أربع عشرة سنة، وروى الحسن: أن أمير المؤمنين لما بلغه قتل عثمان، وهو فى ناحية المسجد رفع يده، وقال: اللهم لم أرض، ولم أمال[1].

وهو سيد التابعين، ومحله فى الفضل والعلم ودعاء الناس إلى الدين مشهور.

الحسن البصرى وتأسيسه لعلم الكلام:

وروى داود بن أبى هند قال[2] سمعت الحسن يقول: كل شىء بقضاء الله وقدره إلا المعاصى، ورسالاته إلى عبد الملك مشهورة، وذلك أن الحجاج كتب إلى الحسن: بلغنا عنك فى القدر شىء، فاكتب إلينا. فكتب إليه رسالة طويلة، قوله: سلام عليك أما بعد: فإن الأمير أصبح فى قليل من كثير مضوا، والقليل من أهل الخير مغفول عنهم، وقد أدركنا السلف الذين قاموا لأمر الله، واستنوا بسنة رسول الله ﷺ، فلم يبطلوا حقا، ولا ألحقوا بالرب تعالى إلا ما ألحق بنفسه، ولا يحتجون إلا ما يحتج الله تعالى به على خلقه، وقوله الحق: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات] ولم يخلقهم لأمر ثم حال بينهم وبينه؛ لأنه تعالى ليس بظلام للعبيد، ولم يكن أحد فى السلف يذكر ذلك، ولا يجادل فيه؛ لأنهم كانوا على أمر واحد، وإنما أحدثنا الكلام فيه لما أحدث الناس النكرة له، فلما أحدث المحدثون فى دينهم ما أحدثوه، أحدث الله للمتمسكين بكتابه ما يبطلون به المحدثات ويحذرون به من

---

(١) فرق وطبقات المعتزلة، ص ٣٣، القاضى عبد الجبار، تحقيق د. على سامى النشار وعصام الدين محمد على.

(٢) داؤد بن أبى هند البصرى توفى سنة أربعين ومائة كان فقيها حافظا مبينا نبيلا، روى عن سعيد بن المسيب وأبى العالية، واسم أبيه أبو هند دينار بن عذافر. وقيل طهمان القشيرى مولاهم. قال ابن ناصر الدين: كان داؤد مفتى أهل البصرة وأحد القانتين رأسا فى العمل والعلم، قدوة فى الدين (شذرات الذهب جـ١ ص ٢٠٨).

المهلكات، ومنها قوله: فافهم أيها الأمير ما أقوله فإنما ينهى الله عنه فليس منه لأنه لا يرضى ما يسخطه من العباد، لأنه تعالى يقول: ﴿وَلا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ﴿٧﴾﴾ [الزمر] فلو كان الكفر من قضائه وقدره، لرضى عمن عمله. ومنها قوله: لو كان الأمر كما قال المخطئون، لما كان لمتقدم حمد فيما عمل، ولا على متأخر لوم، ولقال تعالى: جزاء بما عملت بهم، ولم يقل: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٧﴾﴾ [السجدة]. ومنها قوله: إن أهل الجهل قالوا: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴿٨﴾﴾ [فاطر]، ولو نظروا إلى ما قبل الآية وبعدها. لتبين لهم أن الله تعالى لا يضل إلا بتقدم الفسق، والكفر، لقوله تعالى ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ ﴿٢٧﴾﴾ [إبراهيم] أى يحكم بضلالهم، وقال ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿٥﴾﴾ [الصف].

واعلم أيها الأمير: أن المخالفين لكتاب الله وعدله يعولون فى أمر دينهم بزعمهم على القضاء والقدر، ثم لا يرضون في أمر دنياهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب والأخذ بالحزم فيه، ولا يعولون فى أكثر دنياهم على القضاء والقدر. ومنها قوله محتجا بقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴿١٠﴾﴾ [الشمس] فلو كان هو الذى دساها لما خيب نفسه، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

ولما توفى الحجاج، وبلغه قال: : فقطع دابر القوم الذين ظلموا، والحمد لله رب العالمين، اللهم كما أمته فأمت عنا سنته.

ومر الحسن بلص يصلب فقال: ما حملك على هذا؟ فقال: قضاء الله وقدره فقال: كذبت، أيقضى الله عليك أن تسرق؟! وقضى عليك أن تصلب؟!

وسئل أنس[1] عن مسألة فقال: سلوا مولانا الحسن فقيل له: أتقول ذلك له؟ فقال: سلوا مولانا الحسن، فإنه سمع، وسمعنا، وحفظ ونسينا.

وسمعت عائشة رضى الله عنها كلام الحسن فقالت: من هذا الذى يشبه كلامه كلام الأنبياء؟ وروى نحوه عن محمد بن على.

وروى أبو عبيدة قال: لما فرغ الحجاج[2] من خضراء واسط، نادى فى الناس أن

---

(١) خادم رسول الله ﷺ أبو حمزة أنس بن مالك الأنصارى البخارى توفى سنة ثلاث وتسعين وقيل سنة تسعين أو إحدى أو اثنتين وتسعين. قدم النبى ﷺ وله عشر سنين فخدمه، ودعا له بكثرة المال والولد والبركة فيهما. وكان نخله يثمر فى العام مرتين. (شذرات الذهب جـ١ ص ١٠١).

(٢) الحجاج بن يوسف الثقفى: الحجاج بن يوسف الثقفى الأمير، عن أنس: قال أبو أحمد الحاكم: أهل ألا يروى عنه. وقال النسائى: ليس بثقة ولا مأمون، قلت: يحكى عنه ثابت وحميد وغيرهما، فلولا ما ارتكب من العظائم والفتك والشر لمشى حاله. (ميزان الاعتدال: القسم الأول ص ٤٦٦).

يخرجوا، فيدعوا له بالبركة، فخرجوا، وخرج الحسن، فاجتمع عليه الناس، وخاف أهل الشام فرجع وهو يقول: قد نظرنا يا أفسق الفاسقين، ويا أخبث الأخبثين، فأما أهل السماء فمقتوك، وأما أهل الأرض فيلعنوك، ثم قال: إن الله أخذ الميثاق على العلماء ليبينه للناس ولا يكتمونه، فبلغ ذلك الحجاج فقال: يا أهل الشام، يقوم عبد من عبيد أهل البصرة، فيتكلم بما تكلم، ولا يكون عند أحدكم نكير، ثم قال: عليّ به، وأمر بالنطع والسيف، فاستعجل والحاجب على الباب، فلما دنا الحسن، حرك شفتيه، والحاجب ينظر، فلما دخل قال الحجاج: ههنا، فأجلسه قريبا منه وقال: ما تقول في علي وعثمان؟ قال: أقول قول من هو خير مني، عند من هو شر منك. قال فرعون لموسى: ﴿ قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَىٰ ﴿٥١﴾ قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي ﴿٥٢﴾﴾ [طه] قال أنت سيد العلماء يا أبا سعيد، ودعا بغالية وغلف بها لحيته، فلما خرج تبعه الحاجب فقال له: ما الذى كنت قلت حين دخلت عليه. قال قلت: يا عدتى عند كربتى ويا صاحبى عند شدتى ويا ولى نعمتى ويا إلهى وإله آبائى إبراهيم وإسحق ويعقوب ارزقنى مودته واصرف عنى أذاه، ففعل ربى عز وجل.

وقيل له وهو متوارى: قتل الحجاج سعيد بن جبير[1] فقال: لعن الله الفاسق بن يوسف، والله لو أن أهل المشرق والمغرب اجتمعوا على قتل سعيد لأدخلهم الله النار.

وعنه: أربع خصال في معاوية[2] لو لم تكن فيه إلا واحدة لكانت موبقة: خروجه على هذه الأمة بالسفهاء حتى ابتزها أمرها بغير مشورة منهم، واستخلافه يزيد، وهو سكير خمير يلبس الحرير، ويضرب بالطنابير، وادعاؤه زيادا، وقد قال النبى ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»، وقتله حجر بنْ عدى فياله من حجر وأصحاب حجر، فإن قلت: فقد روى أيوب: أتيت الحسن فكلمته فى القدر، فكف عن ذلك قلت: قد روى أنه خوفه بالسلطان فكف عن الخوض فيه، وذلك لا يقتضى مخالفة ما قدمنا وقد

(١) سعيد بن جبير: في شعبان من سنة ٩٥ هـ قتل الحجاج سعيد بن جبير الوالبى مولاهم الكوفى المقرئ المفسر الفقيه المحدث، أحد أعلام المشهورين وله نحو من خمسين سنة، أكثر روايته عن ابن عباس. وقيل كان أعلم التابعين بالطلاق (ص ١٠٨ شذرات الذهب، الفلاح الحنبلى).

(٢) معاوية بن أبى سفيان توفى سنة ستين هجرية بدمشق فى رجب وله ثمان وسبعون سنة ولى الشام لعمر وعثمان عشرين سنة وتملكها بعد على، عشرين إلا شهرا وسار بالرعية سيرة جميلة، وكان من دهاة العرب وحكمائها يضرب به المثل. وهو أحد كتبة الوحى، وهو الميزان فى حب الصحابة ومفتاح الصحابة. سئل الإمام أحمد بن حنبل رضى الله عنه: أيهما أفضل: معاوية أو عمر بن عبد العزيز فقال: لغبار لحق بجواد معاوية بين يدى رسول الله ﷺ خير من عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه تعالى وأماتنا على محبته (شذرات الذهب جـ١ ص ٦٥).

روى عن حميد قال: وددت أنه قسم علينا عزم، وأن الحسن لم يتكلم بما تكلم به، يعنى فى القدر.

وكان الحسن في زمان، عظيم الخطر من بنى أمية، وربما يتقى، فيظن به ما ظنوا، وكان الحسن أخذ المذهب عن أصحاب رسول الله ﷺ قال: لقيت ثلاثمائة من الصحابة منهم سبعون بدريا.

الموقف السياسي ومشكلة مرتكب الكبيرة (١)

لم تكد تنتهى مأساة كربلاء وما أحدثته من مرارة فى النفوس وسخطا عاما سببه الارتباك فى الرأى والفهم والموقف، وهتفت القلوب فماذا بعد الحسين إلا الثأر والقصاص.

وتفجرت مشكلة التوتر لعثمان رضى الله عنه من جديد، مع الحسين مرة ثانية تطالب القصاص من دم الحسين، ومن يومها أصبح التاريخ تاريخ ثأر وقصاص بين الفرق الإسلامية.

والمشكلة التى أثارت -أكثر من سواها- اهتمامهم هى مشكلة مجرمى الأمة أو ما يدعونهم مرتكبى الكبائر ومدى حدود الحرية الإنسانية وعلاقتها لسلوكها وما ترتكبه من الأعمال التى دون الشرك، فقد كثر إقدام الناس على ارتكاب الكبائر بسبب اختلاف القادة على الخلافة وما جر وراءه من فتن أدت إلى مصرع عثمان بن عفان، ونشبت الحرب بين على بن أبى طالب وبين أصحاب الجمل، ثم بين على وبين معاوية، فتفرق المسلمون أحزابا وشيعا ووقعوا فى صراع دموى رهيب أجرى دماءهم الذكية أنهارا، وأطاح بالطيبين من أعلام الصحابة وأركان الإسلام... وراح المسلمون يكفر بعضهم بعضا، وانشغلوا عن أعمال الفتوح والعمران بتراشق السباب وتبادل اللعنات، يقتل بعضهم بعضا بلا حرج، فعكفوا على هذه المشكلة يدرسونها ويصدرون أحكامهم فيها مستمدة من كتاب الله وسنة رسوله، كل حسب اجتهاده فكثرت فى ذلك المناظرات، واشتدت المجادلات واختلف الرأى.

---

(١) راجع تاريخ الفرق الإسلامية السياسى والدينى، الخوارج والمرجئة، د. محمد إبراهيم الفيوم.

واحتدم النقاش حول قضايا كلامية من صميم قضايا الفكر الإسلامى وتوجهاته المبكرة وعلى سبيل المثال: حول الإيمـان والإرجاء وهل الإيمان وحده ينقذ المؤمن؟ هل هو فقط اقتناع أو تصريح أو تصديق أو قول أو هو عمل وإيمان؟

وكذلك مشكلة مرتكب الكبيـرة وحولها انشق الرأى الفكرى الدينى فى شـأنها وتفرقت الفـرق كما انشقت وتفرقت حـول التحكيم السيـاسى، وحول تلك القضايا تمذهبت المذاهب وتفرقت الفرق، وهى ولا شك مشاكل لها صبـغة اجتماعية نشأت بين المسلمين فى الأمـصار كان حتمـا عليهم أن يدرسوها ويجـدوا لها حلولا شافية يـقبلها الدين وتلتئـم مع روح الشريعة السـمحة، وتحـددت معالم الفـرق ومناهج المدارس من حلولها التى طرحتها وهى رؤية مختلفة:

١- قال أهل السنـة والجماعـة فى مرتكب الكبـيرة التى ما دون الـشرك من ملة الإسلام: إنه مؤمن فكبيـرته لا تخرجه من الإيمان ولا تدخله فى الكفر لبـقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان ولكنه يعاقب عليها.

٢- وقد رفض الخوارج حكم أهل السنة فى مرتكب الكبيرة، ووضعوا فيه حكما مخالفـا، فقالوا أن مرتكب الذنوب، كبيـرة كانت أو صغيرة كـافر مخلد فى النار[1]، ذلك بأنهم كانوا لا يعتبرون الإيمان تاما بدون العمل.

٣- وكما رفض الخـوارج حكم أهل السنة، اعترض المرجئـة على حكم الخوارج وكونوا فى مرتكب الكبيرة رأيا جاء ردا عليهم قبل غيرهم، إذ كانوا يعتقدون أن الإيمان وحده هو عمود الدين وليس العمل، وأنه لا يضر مع الإيمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة، فقد قرروا أن مـرتكب الكبيرة مؤمن وامتنعوا عن تعيين القصـاص الذى يستحقه على كبيرته، بل أرجأوا أمره إلى يوم القيامة ليحكم الله تعالى فيه بما يشاء.

٤- ثم تعـاظم الخلاف بين الفـرق الإسلامـية فى هذا الصـدد واحتـدم الجدال، وصارت تعقد فى مسـاجد البصرة وغيرها حلقات المناظرة التى كـان من أهمها وأشهرها

---

(١) العقائد النسفية ص ١١٧، هناك خلاف بين فرق الخوارج فى هذا الحكم، فقـد قال الأزارقة أن مرتكب الذنوب كبيرها وصغيرها مشرك بالله، وأن أطفال المشركين مشركون أيضـا؛ ولذلك استحلوا قتل أطفال مخالفيهم، وقال الصفرية بقول الأزارقة ولم يقـروهم على استحلال قتل الأطفال وقال النجدات: إذا كان الذنب قد أجمع المسلمون على تحـريمه فمرتكبه كافر مـشرك، وإذا كان مما اختلف فيه فيتـرك أمر مرتكبه لأهل الفقه يحكمون عليه باجتهادهم، وقد عـذروا من ارتكب ذنبا وهو يجهل تحريمه، وقال الإباضية أن مرتكب الكبيرة مع معرفته بالله تعالى وبما جاء من عنده كافر كفران نعمة وليس كفران شرك. (الفرق بين الفرق ص ٩٧).

حلقة الحسن البصرى،والمعروف أن الحسن البصرى حاول أن يحل هذه المشكلة فقال أن مرتكب الكبيرة المسلم «منافق»[١] ولكن البغدادى يسفه هذا القول، ويرى أن المنافق شر من الكافر المظهر للكفر[٢].

٥- فى ذلك الجو ظهر المعتزلة، وقد كانت الحلول المعروضة لمرتكب الكبيرة غير مرضية للجميع؛ حكم أهل السنة، رأى فيه البعض شيئا من التساهل وحكم الخوارج، كان عظيم القسوة متناهيا فى التطرف كما هو شأنهم فى أكثر عقائدهم، والمرجئة جبنوا عن إعطاء حكم قطعى، فكانوا كأن لم يفعلوا شيئا، وأما حكم الحسن البصرى فقد كان بادى الضعف. وهكذا كان المجال واسعا والباب مفتوحا لظهور حلول أخرى، وقد ظن واصل بن عطاء تلميذ الحسن البصرى أن فى مقدوره أن يجىء بحكم خير من الأحكام السابقة، ولما كان واصل يعتقد أن العمل جزء من الإيمان[٣]، وكان يرى أن أحكام المؤمنين والكافرين والمنافقين فى الكتاب والسنة زائلة عن مرتكب الكبيرة[٤]، فإنه قرر أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر بل هو فى منزلة بين منزلتى الإيمان والكفر، ودعاه فاسقا[٥]، وذلك هو سبب ظهور المعتزلة وسبب إطلاق اسم «المعتزلة» عليهم ويبدو من وجهة نظرنا أن قولهم بالمعتزلة وبالمنزلة بين المنزلتين يعنى اعتزالهم فلا يميلون لهؤلاء ولا إلى هؤلاء فهم معتزلة.

المعتزلة وموقفهم السياسي :

يمثل المعتزلة أولى أكبر مدارس علم الكلام، والفكر الفلسفى الإسلامى عامة، وقد ظهر لقب «المعتزلة» أول الأمر للدلالة على الجماعة الذين وقفوا موقف الحياد فى النزاع بين أنصار على وخصومه، وخاصة فى معركة الجمل (عام ٦٥٦) وصفين (عام ٦٥٧)، أما المعتزلة أنفسهم فيربطون تسميتهم بما يرونه من «اعتزال» واصل بن عطاء (ت: ٧٤٨) وعمرو بن عبيد (ت: ٧٦١) حلقة الحسن البصرى[٦] (ت: ٧٢٧)، كبير علماء الدين بالبصرة فى زمانه.

وقد كان المعتزلة يرتبطون فكريا بالدوائر المثقفة والمتنورة من الفئات التى دخلت الإسلام وكانت لهم ميول مذهبية، وكانوا من الأحزاب الدينية- السياسية المعارضة

---

(١) الملل والنحل جـ١ ص ١٤٥ .
(٢) الانتصار ص ١٦٤، والعقائد النسفية ص ١١٩، المعتزلة - جار الله زهدى.
(٣) الفرق بين الفرق ص ٩٧ .
(٤) العقائد النسفية ص ١١٧ .
(٥) الانتصار ص ١٦٧ .
(٦) ومع ذلك يضعه المعتزلة على رأس قائمة شيوخهم.

للأمويين، أما ميولهم الشيعية فكانت وراء موقفهم السلبى من العباسيين، فأيدوا النفس الذكية، وشاركوا فى انتفاضة عام ٧٦٢ ضد الخليفة العباسى المنصور، ولكن فى عهد هارون الرشيد (٧٨٦ - ٨٠٢)، وخاصة أيام ارتفاع نجم البرامكة، ومن ثم فى عهد المأمون والمعتصم والواثق (٨١٣ - ٨٤٧)، صار للمعتزلة نفوذ ملحوظ، وتقلد البعض منهم مناصب هامة فى الدولة، وكان النشاط الفكرى للمعتزلة، شيمة غيرهم من العقلانيين، يحظى برعاية الخلفاء، واعتبر القول بخلق القرآن، الذى أخذ به المعتزلة والجهمية، معيارا لولاء رجال الدين للسلطة القائمة، ولكن فى أيام المتوكل (٨٤٧ - ٨٦١) ساءت أحوال المعتزلة، وتعرضوا للملاحظة والاضطهاد، وفقدوا الكثير من مواقعهم الفكرية فى البلاد، وخاصة فى العاصمة، وإن ظل لهم نفوذ معين خارج العراق، بيد أن المعتزلة ظهروا من جديد على المسرح السياسى فى عهد البويهيين (٩٤٥ - ١٠٥٥)، حيث ازدهرت مدرسة القاضى عبد الجبار الهمدانى (ت: ١٠٢٤ / ١٠٢٥)، الذى تولى (بتعيين من الصاحب بن عبّاد) منصب «قاضى القضاة» فى مدينة الرى (بالقرب من طهران الحالية)، ولاقت أفكار المعتزلة، وخاصة ما يتعلق منها بجليل الكلام، القبول والانتشار فى أوساط الزيدية.

وفى القرنين ١٢ - ١٣ راج مذهب الاعتزال فى خوارزم، ومع الغزو المغولى فى النصف الأول من القرن الثالث عشر الميلادى انحسر تأثير المعتزلة فى الدوائر السنية بإيران وغيرها من مناطق المشرق الإسلامى، وشارف على النهاية تطور الاعتزال، وعلى امتداد تاريخه كله، فى جو من التنافس والجدال بين مختلف الجماعات التى ارتبطت باسم هذا أو ذاك من المعتزلة، وفى القرنين التاسع والعاشر كانت مدرستا البصرة وبغداد أهم تيارين فكريين فيه، وبين أعلام المدرسة الأولى، فضلا عن واصل بن عطاء وعمرو ابن عبيد اللذين يعتبران مؤسسى الاعتزال- كان معمر بن عباد، وأبو الهذيل العلاف (ت. ح: ٨٤٠) وإبراهيم بن سيّار النظّام (ت: ٨٣٥ - ٨٤٦) والجاحظ (ت: ٨٦٨)، وأبو على الجبائى (ت: ٩١٥) وابنه أبو هاشم (ت: ٩٣٣)، وكان القاضى عبد الجبار وأتباعه أقرب إلى مذهب البصريين، أما مدرسة بغداد، التى أسسها بشر بن المعتمر (ت: ٨٢٥)، والتى تميزت عموما بميولها العلومية وبكونها أقل أرستقراطية، فبرز منها ثمامة بن الأشرس (ت: ٨٢٨)، والمرداد (ت: ٨٤٠) وأحمد بن داؤد (ت: ٨٥٤) وأبو الحسين الخياط وأبو القاسم البلخى الكعبى (ت: ٩٢٩ - ٩٣١)، وقد دارت المناظرات بين المدرستين حول «دقائق الكلام» خاصة، ويمكن تكوين فكرة عن هذه المناظرات من

خلال واحد من الكتب القليلة التي وصلتنا من المعتزلة - «المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين» لأبى رشد النيسابورى (ت: ١٠٢٤)، تلميذ عبد الجبار.

أصل نشأة الاعتزال:

يحكى المؤرخون سبب ظهور المعتزلة: أن أحدهم دخل على الحسن البصرى وهو يدرّس فى مسجد البصرة فقال: «يا إمام الدين، لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقادا..؟ «فتفكر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل ابن عطاء: «أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق، بل هو فى منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر».

قال صاحب كتاب الانتصار[1]: لم يكن للناس إلا ثلاثة أقاويل:

أحدها: قول الخوارج فى الإكفار.

والثانى: قول المرجئة فى الإرجاء.

والثالث: قول الحسن فى النفاق.

فجاء واصل بن عطاء وقال بالتوسط.

وتفسير ذلك أن الخوارج وأصحاب الحسن كلهم يجمعون والمرجئة على أن أصحاب الكبيرة فاسق فاجر، ثم تفردت الخوارج وحدها فقالت هو مع فسقه وفجوره: كافر.

وقالت المرجئة وحدها هو مع فسقه وفجوره: مؤمن.

وقال الحسن ومن تابعه: هو مع فسقه وفجوره منافق.

وقال واصل هو أى صاحب الكبيرة مع فسقه وفجوره ليس بمؤمن وليس بكافر إنه فى منزلة بين المنزلتين[2].

وكان رأى المرجئة من بين هذه الآراء يفتح الباب واسعا أمام كل الآراء الداخلة فى الإسلام أو الخارجة عنه، وأتاحت القول بفصل الإيمان عن العمل والإيمان عن

---

(١) الانتصار ص ١٦٤ - ١٦٨ .

(٢) الانتصار - الخياط - تحقيق نيبرج.

التصديق، والإيمان عن الإقـرار واكتفت بقصر الإيمان على المعرفـة بالله وحسب فترك العبادات واقـتراف السيئات واكـتساب المعاصى، والإفـساد فى الأرض، أى أن فعل كل تلك المحرمات فى نظر المرجـئة، لا يضر الإيمان، فالإيمان فى نظرهم: هـو معرفة الله فقط وإن كان لا يـخالطه تصديق أو إقرار أو فـعل، ولو وزنت هذا الرأى المرجئى على أصول الكتاب والسنة ومبادئ العقل الصحيح فلا تجد لها فى الكتاب سندا ولا فى العقل برهانا، إنما تتصـرف آراؤهم فى إيهامـها واحتمـالاتها وعدم الجـزم بالحكم إلى نوع من أنواع الملق السيـاسى الذى يبرر وضعـا قائما ليس له من دليل الشـرعية سـوى أنه قائم وواقع ويبدو من تسمـيتهم بالمرجئة مـدى حرصهم على الوقوف فى مـفترق الطرق بين الإمهال والإهمال، إمهال الحكم طمعـا فى الرجاء، وإهمال الالتزام بأركان الإيمان أملا فى الله، فموقفها فيه مصالحه الشخصيـة وفيه أيضا مخاصمة الالتزام بالمبادئ فيها الرأى ونقيـضه، وذلك مـثل رأيهم فى خلق القـرآن يحتـمل الوجوه الثـلاثة: مخلوق، غـير مخلوق، التـوقف وأن آراءهم فى الإيمان تحتـمل وجوها عشـرة وهذا ولا شك تعطيل للنصوص وخـروج عن حد الاعتـدال، وفيه أيضا انصـراف الناس ولا شك عن العناية بالوحى والفـهم الصحـيح له، وكمـا وصفهـا البغـدادى «وقولهـا خارج عن التـعارف والعقل»[1]، وكان توقفهـا عن الحسم أتاح للمذاهب وللفرق الإسلاميـة وغيرها التنطع فى الدين وأتاح للدولة الأموية أن تستعين بها كموقف يساعدها أمام تطرف الخوارج فى ارتكاب الكبـيرة وكـان رأيهم السيـاسى فى الإمامـة مع الخوارج ساعـد بنى أميـة على الوقوف أمام الشيعة الذين يحصرونها فى على وآل بيته.

وكان التوقف فى الحكم على مرتكب الكبـيرة، بالكفر أو بالمنزلة بين المنزلتين أو مؤمن فاسق، يعنى عند المرجئة، من جـانب آخر، تمكين المختلفين فى الرأى من العيش معا [فـكرة قبول الآخر] فى دار الإيمـان، من هنا لحقهم معنى الإرجـاء، وهو ما يعنى تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة حفاظا على وحدة المجتمع الإسلامى.

فصاحب الكبيـرة لديهم مؤمن وعضو فى جماعـة المؤمنين، وكانوا ضد الخوارج الذين يرون أن العالم دار كفر، بينما المرجئة يرون أن العالم دار إيمان، ويدخل مرتكب الكبيرة فى إمرة المسلمين دون الخوارج الذين يخرجونه إلى دار الكفر وإهدار دمه.

(١) الفرق بين الفرق تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد.
التنبية والرد على أهل الأهواء والبدع أبى الحسين محمـد بن أحمد بن عبد الرحمن المالطى الشافعى ص ٣٧٧ تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثرى.

ومن مبادئ المرجئة: لا ينفع مع الكفر طاعة.

كما لا يغير مع الإيمان معصية.

كذلك يرد المرجئة تكرار فكرة العفو والمغفرة.

وكانت مبادئ المرجئة فى عدم الحكم - من جانب آخر - أن وحدت الاتجاهات المختلفة للمعارضة السياسية الدينية للحصول على حقوق المواطنة الكاملة.

وكانت عقيدة القضاء والقدر (الحتمية الجبرية) التى أسهمت فى قيام الدولة الأموية هى نفسها التى حاولت الدولة الأموية أن تتخلص منها قبل أن تسقطها حين بدأ الناس ينسحبون من عقيدة الاستسلام والخنوع.

١- المعتزلة وألقابها:

غلب على هذه المدرسة اسم المعتزلة حتى غدا أهم أسمائها وأشهر أعلامها، وقد كثر الخلاف فى منشئه، فالبغدادى يقول:

١- أن أهل السنة هم الذين دعوهم معتزلة لاعتزالهم قول الأمة بأسرها فى مرتكب الكبيرة من المسلمين وتقريرهم أنه لا مؤمن ولا كافر بل هو فى منزلة بين منزلتى الإيمان والكفر(١).

٢- وروى الشهرستانى سببا آخر، وهو أن واصل بن عطاء مؤسس المدرسة حين اختلف مع الحسن البصرى فى مسألة مرتكبى الكبائر وأدلى برأيه فيها، اعتزل مجلس الحسن هو وبعض من وافقه على ذلك الرأى وجلس قرب إحدى إسطوانات المسجد يشرحه لهم، فقال الحسن البصرى: «اعتزل عنا واصل».

فسمى هو وأصحابه معتزلة(٢).

٣- أما صاحب الوفيات فقد ذكر أن الذى سماهم بهذا الاسم هو قتادة بن دعامة السدوسى (+ ١١٧ هـ = ٧٥٣م).

وكان قتادة من علماء البصرة وأعلام التابعين، ومن أصحاب الحسن البصرى المختلفين إلى مجلسه، دخل يوما مسجد البصرة، وكان ضريرا فإذا بعمر بن عبيد ونفر

---

(١) الفرق بين ص ٩٤ ، ٩٨ .

(٢) الملل والنحل ج١ ص ٥٥ .

معــه قد اعتــزلوا حلقة الحسن البـصرى وكونوا لهم حلقـة خاصة وارتفـعت أصواتهم، فأمهم وهو يظن أنهم حلقة الحسن، فلما صار معــهم عرف حقيقتهم، فقال: إنما هؤلاء المعتزلة !! وقام عنهم، فسموا معتزلة من وقتها.

٤- ولكن الدكتـور نيبرج المستـشرق يعترض على هذه التـسمية ويرى أنهـا غير معقولة ولا وجه لها، إذ ورد تسميـة هذه المدرسة بأهل الاعتزال وبمن قال بالاعتزال فلو كان معنى الكلمة ما زعموه لما جاز مثل هذه التسمية.

ثم إن لها عــدة نظائر في عرف ذلك الزمان كـالمرجئة يرادفهـا أهل الإرجاء وهم الذين قالوا بالإرجـاء، والرافضة التى يرادفهـا أهل الرفض ومن قال بالرفض[1]، ويؤيد اعتراض نيبرج ما أورده المسعودى من أن كلمة «اعتزال» فى اصطلاح مذهب المعتزلة هو القول بالمنزلة بين المنزلتين، أى باعتزال صاحب الكبيرة عن المؤمنين والكافرين[2].

ومما لا ريب فـيه أن رأى المسـعودى أقـرب من غـيره إلى الصـواب وأدعى إلى الإنصاف.

٥- ذهب بعض العلمـاء المحدثين أن يجدوا لهـذا الاسم تعليلات أخـرى: فمن رأى جولدزيهر المستـشرق أنهم سموا معتـزلة؛ لأن رؤساءهم الأولين كواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والمردار والجـعفرين: جعفر بن مبشر، وجعـفر بن حرب كانوا يعتزلون العالم ويحيون حياة التقشف والزهد، لكن يضعفه أن جماعة الزهاد لم يطلق عليهم هذا الاسم وهم أدخل فى الزهد من المعتزلة[3]، ويميل الأستاذ أحمد أمين إلى الاعتقاد بأن قوما ممن أسلم من اليهود أطلقوه عليهم، والذى نبهه إلى ذلك ما قرأه فى كتاب الخطط من أن بين الفرق اليـهودية التى ظهرت بعد العودة من السـبى فرقة يقال لهـا الفروشيم Pharisees ومعناها المعتزلة[4].

فيـقول أحـمد أمـين أن المعاجم اللغـوية الحديثـة تثبت أن مـعنى فروشـيم هو: المعتزلة.

وهذا المعنى ينطبق على المـعنى الذى تؤيده كلمة مـعتـزلة، وقد كـان الفروشـيم يتكلمون فى القـدر كالمعتـزلة ويقولون ليس كل الأفعـال خالقهـا الله تعالى، فلا يبـعد

---

(١) مقدمة كتاب الانتصار لأبى الحسين الخياط ص ٥٢ .
(٢) مروج الذهب ج٦ ص٢٢، ج٧ ص ٢٣٤ .
(٣) نقلا عن «شرح مختصر الفرق بين الفرق» لفيليب حتى ص ٩٨ .
(٤) الخطط ج٤ ص ٣٦٨ .

والحالة هذه أن يكون بعض اليـهود الذين أسلموا قـد أطلقوا على المعـتزلة هذا اللفظ لما رأوه وبين الفروشيم من شبه فى القول بالقدر[1] غير أنه استبعد ذلك، لا سيما وأن انفصال الفروشيم عن سائر اليهود تم بطريقـة مخالفة تماما لاعتزال المعتزلة[2]، قول فيه غرابة شديدة فهـو يتأول لمدرسة إسلامية عـربية خاصة نسبة لليـهودية، ومثل هذا الرأى يمثل نزعة تميل إلى ربط ما هو عربى إلى غير عربى ولا نرى حاجة إلى هذا التمحل.

٦- قال أبو بكر الأخشيد المشهور عند علمائنا، أن هذا الاسم حدث بعد الحسن؛ لأن عمرو بن عبـيد لما مات الحسن وجلس قتادة اعتـزله عمرو ونفر معه فسـماهم قتادة «المعتزلة» واتصل ذلك بعـمرو فأظهره وتقبله وارتضى به، وقال لأصـحابه: إن الاعتزال وصف مدحه الله فى كتابه فهذا اتفاق حسن فاقبلوه[3].

٧- وذهب ابن المرتضى الزيدى اليمنى الذى احتج على البغدادى احتجاجا شديدا فى كتابه: «المنية والأمل»، وقال: إن المعـتزلة هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذا الاسم لا غيرهم[4] وأنهم لما يخالفـوا الإجماع بل عملوا بالمجمع علـيه فى الصدر الأول من الإسلام، وإذا كانوا قد خالفوا شيئا فـإنما الأقوال المحدثة والمبتدعة واعتزلوها[5] ويحاول ابن المرتضى أن يجد مخرجـا جميلا لاسم الاعتزال معتـمدا على بعض الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة وذلك مثل:

١- ﴿وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا ﴿١٠﴾﴾ [المزمل]، وذلك لا يكون إلا بالاعتزال عنهم.

٢- «من اعتزل الشر سقط فى الخير».

٨- روى سفـيان الثورى عن ابن الزبيـر عن جابر بن عـبد الله عن النبى ﷺ أنه قال: «ستفترق أمتى على بضع وسبعين فرقـة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة» ثم قال سفيان لأصحابه: تسـموا بهذا اللقب لأنكم اعتزلتم الظلمـة، فقالوا له: سبقك بهـا عمرو بن عبيد وأصحابه، فصار سفيان يروى «الفئة الناجية» بدل المعتزلة[6].

---

(١) فجر الإسلام جـ١ ص ٣٤٤ - ٣٤٥ .

(٢) المقالة فى الموسوعة البريطانية جـ ١٧ ص ٦٨٩ .

(٣) المعتبر فى تخريج أحاديث المنهاج للإمام بدر الدين بن محـمد بن عبد الله الزركشى- حقـقه وعلق عليه حمدى بن عبد المجيد السلفى.

(٤) المنية والأمل ص ٢ .

(٥) المنية والأمل ص٤ .

(٦) المنية والأمل ص ٢ - ٣ .

٩- ويحاول الإمام ابن المرتضى (٨٤٠هـ = ١٤٣٦م) أن يظهر أنهم أقدم من ذلك بكثير، فقد وضع لهم سندا ينتهى إلى النبى ﷺ، فهو يروى عن أبى إسحق بن عياش أنه قال عن المعتزلة: وسند مذهبهم أصح أسانيد أهل القبلة، إذ يتصل إلى واصل ابن عطاء وعمرو بن عبيد، وقد أخذ واصل وعمرو المذهب عن أبى هاشم عبد الله، وأخذه هذا عن أبيه محمد ابن الحنفية، وهذا عن والده على بن أبى طالب وأخذه على عن النبى ﷺ[(١)]، ويستدل ابن المرتضى على صحة هذا القول بأن محمد ابن الحنفية هو الذى ربى واصلا وعلمه حتى تخرج واستحكم[(٢)] وأخذ عنه علم الكلام[(٣)]، وقيل: سئل أبو هاشم عن مبلغ علم أبيه محمد ابن الحنفية فأجاب: «إذا أردتم معرفة ذلك فانظروا إلى أثره فى واصل بن عطاء»[(٤)].

١٠- وذكر الخوارزمى أن أبا هاشم قال للسائل: «انظر إلى أثره فى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، ماذا أقول فى جمر هذا شرره، وفى سيف هذا أثره، وفى كريم هذا نتاج سؤدده وآثار يده...؟!»[(٥)].

١١- روى الشهرستانى أن واصل بن عطاء، أخذ الاعتزال عن أبى هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية[(٦)].

١٢- ويرى المستشرق آدم متز أن هذا السند من وضع الشيعة، حملهم على وضعه ونسبته إلى على بن أبى طالب أن عددا كبيرا منهم دخل فى مذهب الاعتزال فى القرن الرابع الهجرى[(٧)]، ولذلك فهو لا يرد مفصلا إلا فى كتاب إمام الزيود الشيعة فى اليمن.

١٣- وهناك رواية أخرى تقول أن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن الحسن البصرى[(٨)]، يؤيد ذلك أن ابن المرتضى يعتبر الحسن واحدا منهم، لأنه قال بالعدل ونفى القدر فى رسالة بعث بها إلى عبد الملك بن مروان[(٩)]، وقد أقر واصل فى رسالة أرسلها

(١) المنية والأمل ص ٤ - ٥ .
(٢) المنية والأمل ص ٥ .
(٣) المنية والأمل ص ١٠ .
(٤) المنية والأمل ص ١١ .
(٥) رسائل الخوارزمى ص ٥٠ .
(٦) الملل والنحل جـ١ ص ٥٧ .
(٧) الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى لآدم متز جـ١ ص ٣٣٢ - ٣٣٣ .
(٨) الملل والنحل جـ١ ص ٥٧ .
(٩) المنية والأمل ص ١٢ - ١٤ .

إلى عمرو بن عبيد، قبل أن ينضم عمرو إليه، يلومه فيها على مخالفته وشذوذه، أنه على طريقة الحسن البصرى وعلى آرائه[١]، ويذكر الخوارزمى أن المعتزلة كانوا يعتدون بالحسن البصرى اعتداد الحجازيين بالشافعى والزيدية بزيد بن على[٢]، فإن كان واصل قد انشق عن الحسن البصرى فى مسألة مرتكبى الكبائر فلا يمنع ذلك أن يكون تبعه فى الأصول الأخرى كنفى القدر.

١٤- يذهب المالطى، إلى القول، وهو قول لم أطلع عليه عند غيره من كتاب الفرق أو من المؤرخين وغير غريب بالنسبة لنشأة الفرق الإسلامية فهى قد نبتت وترعرعت فى أحضان السياسة ومشاكلها وقضاياها، وأكاد أميل إلى الأخذ به فهو يتفق مع الجو العام للسياسة ويشارك الأسباب المشتركة التى ساهمت فى نشأة الفرق الإسلامية، وهو قوله: «وهم سموا أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بايع الحسن بن على، معاوية، وسلم إليه الأمر اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس، وذلك أنهم كانوا من أصحاب على ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا نشاغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة[٣].

وهذا القول يرشح الأخذ به لدينا أنه يستبطن محبة آل البيت وميلهم إلى حق على الشرعى فى الخلافة وصمتهم على بيعة يزيد وإعراضهم عنه وعدم المشاركة، وهو رأى يفسر معنى ميل الشيعة إلى الأخذ بالاعتزال كما أن المعتزلة يعتبرون فى بعض أفرعهم يعدون من الشيعة.

أما القول بأنها من إطلاقات الحسن البصرى عليهم بعد رأيهم فى مرتكب الكبيرة، فهو قول مشهور وأولى بالرفض لأن العبارة التى قالها الحسن البصرى لا ندرى ماذا تعنى وهذا يترتب على شكل نطقها:

* فهل هى: اعتزلّنا واصل.

* أم هى اعتزلَنا واصل.

فالأولى : تعنى خاصمْنا واصلا برأيه فى الكبيرة وقوله بالمنزلة بين المنزلتين، وبالتالى يكون هو الذى قرر الاعتزال وليس واصلا.

---

(١) العقد الفريد جـ١ ص ٢٠٨ .

(٢) رسائل الخوارزمى ص ٣٨ .

(٣) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع.

ونرى الثانية: تعنى: خاصمنا واصل بقوله: بالمنزلة بين المنزلتين في صاحب مرتكب الكبيرة وبالتالي يكون واصل هو الذى أراد الاعتزال ليس بالرأى وحده، بل بالرأى والمكان والاستقلال وعلى أى توجيه من التوجيهين هو مربك، ولا ريب، فإن واصلا ليس هو الوحيد الذى خالف البصرى، فالخوارج لهم رأيهم فى الكبيرة، والمرجئة لهم رأيهم في الكبيرة، والقدرية لهم رأيهم فى الكبيرة، فلم يكن الخلاف حول الكبيرة من بدع المعتزلة وحدهم، فكان هناك حكم أهل السنة الذى رأى فيه البعض تساهلا وكان هناك حكم الخوارج الذى كان عظيم القسوة فى التطرف وكان هناك المرجئة فوقفوا عن الحكم وأرجأوا الحكم لله، وهكذا كان الباب واسعا والمجال مفتوحا لظهور آراء أخرى، فإن واصل بن عطاء وهو معروف بمناظراته للجهمية والسمنية وبعض آخر من أصحاب المقالات والزندقة، فأدلى برأيه حسب ما اهتدى إليه وهو أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر بل هو فى منزلة بين المنزلتين؛ الإيمان والكفر، ودعاه: فاسقا، وهكذا تميز المعتزلة بالقول بالمنزلة بين المنزلتين.

وعلى أثر القول بها حملوا لقب الاعتزال، وهذا ولا شك لا نراه بعيدا بل وأولى بالقبول على نحو ما ذهب إليه الملطى بأنه يعنى موقفا سياسيا وهو قضية الخلافة التى فجرها معاوية مرة ثانية مع ابنه يزيد ونقم عليه الحسن البصرى حين قال: أربع خصال فى معاوية لو لم تكن فيه إلا واحدة لكانت موبقة: خروجه على هذه الأمة بالسفهاء حتى ابتزها أمرها بغير مشورة منهم، وادعاؤه زيادا، وقد قال النبى ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر للحجر». وقتله حجر بن عدى فيا له من حجر وأصحاب حجر، واستخلافه يزيد، وهو سكير يلبس الحرير ويضرب بالطنابير[1].

وقد طبق واصل بن عطاء هذا المبدأ الذى وضعه على المتنازعين على الخلافة، وكان أهل ذلك العصر مختلفين فى هذه المسألة أيضا.

فشيعة على بن أبى طالب يكفرون الذين خرجوا عليه وحاربوه وحرموه من حقه فى الخلافة، وجماعة معاوية يلعنون عليا فى المساجد، والخوارج يقولون أن أصحاب الجمل كفروا بقتالهم عليا وأن عليا كان على حق فى قتال أصحاب الجمل، وفى قتال أصحاب معاوية بصفين إلى وقت التحكيم ثم كفر بالتحكيم، وأهل السنة يعتقدون بصحة إسلام الفريقين فى حرب الجمل وصفين ويرون أن الذين قاتلوا عليا فيهما كانوا عصاة مخطئين ولكن خطأهم لم يكن كفرا ولا فسقا، وأما المرجئة فكانوا يؤمنون بحسن

---

(١) فرق وطبقات المعتزلة: القاضى عبد الجبار المتوفى ٤١٥ .

إسلام الفريقين ويرجئون الحكم عليهما إلى يوم القيامة، فلما قام واصل خالف جميع هذه الأقوال، وخرج عليها، وأدلى بحكمه الخاص فى ذلك النزاع فقال فى عثمان وقاتليه وخاذليه، إن أحد الفريقين لا محالة فاسق مخطئ، غير أنه لا يستطيع أن يعين أيهما المخطئ، فلا يمكنه لذلك أن يقبل شهادتهما[١]، كذلك قال فى أصحاب الجمل وفى المتلاعبين أن أحدهما مخطئ فاسق، وقد يكون الفسقة من الفريقين، وإذ كان يشك فيهما كليهما ولا يعرف أيهما الفاسق رفضت شهادتهما، وقد ذهب صاحبه عمرو ابن عبيد إلى أبعد من ذلك فحكم بفسق الفريقين من أصحاب الجمل وصفين ولم يقبل شهادتهم جميعا[٢].

لم يكتف واصل بن عطاء بالحكم على المتحاربين على الخلافة فحسب بل تعرض لحل ذلك النزاع السياسى من أساسه، وكانت آراء الأحزاب الإسلامية فى الخلافة متضاربة: فأهل السنة يقولون أن الخليفة يجب أن يكون عربيا من قريش، وأنه يصل إلى سدة الخلافة بمبايعة الأمة وموافقتها، والشيعة يرون أن الإمامة محصورة فى أولاد على ابن أبى طالب من زوجته فاطمة بنت رسول الله ﷺ بالتعيين الإلهى، والخوارج يصرون على أن تكون الخلافة بانتخاب الأمة إذا دعت الضرورة إلى ذلك، وكل مسلم يحق له أن ينتخب لإشغال ذلك المنصب السامى ولو كان عبدا حبشيا، فجرب واصل أن يوحد هذه الآراء المتباينة ويكون منها حلا يرضى الجميع ويجيء وسطا بين تطرف الشيعة والخوارج، فقال أن الإمامة باختيار الأمة، وحجته فى ذلك أن الله عز وجل لم ينص على رجل بعينه، ولا رسول الله ﷺ ولا اجتمع المسلمون على رجل بعينه، وفى هذا وافق أهل السنة والخوارج فلماذا لايكون سبب إطلاق اسم المعتزلة عليهم سببا سياسيا؟

٢- أهل العدل والتوحيد :

روى المقبلى أن المعتزلة كانوا يطلقون على أنفسهم اسم أهل العدل والتوحيد[٣].

وذكر الإمام ابن المرتضى أنهم يسمون أنفسهم العدلية والموحدة[٤] وجاء فى صبح الأعشى أن المعتزلة يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد، ويعنون بالعدل نفى القدر والقول بأن الإنسان هو موجد أفعاله تنزيها لله تعالى عن أن يضاف إليه الشر، ويعنون بالتوحيد نفى الصفات القديمة والدفاع عن وحدانية الله عز وجل[٥].

---

(١) الملل والنحل جـ١ ص ٥٦ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ١٠٠ - ١٠١ .

(٣) العلم الشامخ ص ٣٠٠، ٤١٥ - ٤١٦ .

(٤) المنية والأمل ص ٢ .

(٥) صبح الأعشى للقلقشندى جـ١٣، ص ٢٥١ .

والمعتزلة يفضلون أن يدعوا أهل العدل والتوحيد[١]، فقد كان الصاحب بن عباد أحد أشياخهم إذا تحدث عنهم لا يستعمل غير هذا الاسم[٢].

ولقب المعتزلة أنفسهم بـ «العدلية» («العدليين» ، «أهل العدل») لأخذهم بالأصل الأول، وبـ «الموحدة» لأخذهم بالثانى، وبـ «أهل العدل والتوحيد» -وهو اللقب الذى اشتهروا به- لأخذهم بالأصلين، ولقول المعتزلة بأن الإنسان «خالق» أفعاله، خيرها وشرها، لقبهم خصومهم بـ «القدرية»، وهى التسمية ذات المدلول السلبى، الذى ارتبط بالحديث المنسوب إلى النبى ﷺ «القدرية مجوس هذه الأمة»، فقد كان هؤلاء الخصوم يرون فى وصف المعتزلة للإنسان بأنه «خالق» أفعاله، وفى إنكارهم -فى سياق ذلك- أن يكون الإله خالق الشر، ضربا من تنويه المجوس، القائلين بإلهين، واحد للخير وآخر للشر، أما المعتزلة فقد تبرأوا من لقب «القدرية»، مؤكدين أن معارضيهم بالذات، بقولهم إن أفعال الإنسان مقدّرة عليه، هم الأحق بهذا اللقب، وبالذم الذى يتضمنه الحديث النبوى، سمّوا خصومهم فى خلق الأفعال بـ «الجبرية» و «المجبرة»، وفيما بعد استقر لفظا «القدرية» و «الجبرية» للدلالة على الموقفين المتعارضين من مشكلة أفعال الإنسان، هل هو خالقها أم هو مجبر عليها، موقفى التخيير والتسيير.

٣- أهل الحق :

يعتبر المعتزلة أنفسهم أهل الحق والفرقة الناجية، ويدعون خصومهم بأسماء مختلفة كالمجبرة والقدرية والمجوزة والمشبهة والحشوية[٣].

٤- القدرية :

من البحوث التى تعتبر من تجديدات المعتزلة مسألة الاختيار والقدرة الإنسانية، وأدرجها علماء الكلام تحت اسم «القدرية» ومن الصعب تحديد معنى القدرية فهى أطلقت على الشيء ونقيضه:

* فعند ابن قتيبة[٤]: هم الذين أضافوا القدرة إلى أنفسهم على معنى أنهم أصحاب الاختيار، وهم الذين يخالفون الجبرية.

- وأطلق قديما على الجبرية الذين يقولون بالقدر خيره وشره.

(١) المنية والأمل ص ٢ .
(٢) معجم الأدباء لياقوت الحموى جـ٦، ص ١٩٠ ، ٢٨٦ .
(٣) العلم الشامخ ص ٣٠٠، المعتزلة زهدى جاد الله.
(٤) تأويل مختلف الحديث.

- وزيد بن على كان يقول: أبرأ من القدرية الذين حملوا ذنوبهم على الله، ومن المرجئة الذين أطمعوا الفساق فى عفو الله.

وقال بعضهم: إن الله تعالى يخلق الخير وإن الشيطان يخلق الشر[١]، وهذا ما جعل الأشعرى[٢] يسميهم «مجوس الأمة».

يقول المقدسى: من غلبة المعتزلة على القدرية أنه لا يميز إحداهما من الأخرى إلا كل نحرير، وحاول القاضى عبد الجبار: أن يثبت من الأحاديث أن اسم القدرية لا ينبغى أن يطلق على المعتزلة بل على القائلين بالقدر خيره وشره.

أما عن فرقة القدرية فقد سبقت المعتزلة وكان من رؤسائها الأوائل معبد الجهنى وغيلان الدمشقى، ولما ظهر المعتزلة أخذوا عن القدرية قولها فى نفى القدر فعلق بهم، ذلك اسمها وخصوصا أنهم يعتبرون غيلان الدمشقى واحدا منهم[٣]؛ ولذلك فإننا نرى ابن قتيبة الدينورى[٤] والبغدادى فى كلامهما عن القدرية والمعتزلة لا يفرقان بينهما بل يتحدثان عنهما كأنهما فرقة واحدة.

قال الشهرستانى: المعتزلة يسمون أصحاب العدل والتوحيد ويلقبون بالقدرية؛ وذلك لإسنادهم أفعال العباد لقدرهم وإنكارهم القدر فيها موافقة لرأى معبد الجهنى، وغيلان الدمشقى القدريين.

وقال أبو منصور البغدادى فى كتاب (الفرق) فى تعداد المسائل التى اتفق عليها القدرية المعتزلة: ومنها قولهم جميعا بأن الله تعالى غير خالق لأكساب الناس، وأن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم، وأنه ليس لله تعالى إليه: قدرى بفتح القاف، لذلك أنصف الشهرستانى حين أطلق على نفاة قدرة الإنسان: الجبرية أى مجبرون على أفعالهم.

راج هذا المذهب فى العصر الأموى، ووجد فيه الأمويون تبريرا لأفعالهم حيث إن الأفعال تقع بقدر الله وليست بقدرة الإنسان، وعلى أساس القول بالجبرية ظهرت مشكلة مجرمى مرتكب الكبيرة وظهر أثر هذه المشكلة فى الخلاف، واضحا، بين الفرق: على أربعة آراء، وعلى أساس هذه الآراء ظهرت مفاهيم الإيمان، هل معرفة-

---

(١) مقالات الإسلاميين.

(٢) ابن قتيبة مختلف الحديث.

(٣) الانتصار ص١٢٧، والمنية والأمل ص١٥.

(٤) كتاب المعارف ص ١٣٥ .

تصديق-إقرار-وهل الفعل الإنسانى يزيده أو ينقصه؟ وهل يترابطان أو على الإرجاء، وهكذا كان النقاش يدور حول الإيمان والإرجاء، وهل الإيمان وحده هو الذى ينقذ المؤمن أو يدخل فيه العمل.

وربما كان إطلاق اسم قدرية البصرة عليهم على ما بينهم من خلاف فى المفهوم كما بينا من قبيل ذمهم جميعا.

يقول الشهرستانى:

الجبر: هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، و«الجبرية» أصناف:

فالجبرية الخالصة: هى التى لا تثبت للعبد فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا، والجبرية المتوسطة: هى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا، فأما من أثبت القدرة الحادثة أثرا ما فى الفعل وسمى ذلك كسبا، فليس بجبرى.

والمعتزلة يسمون من لم يثبت للقدرة أثرا فى الإبداع والأحداث استقلالا جبريا ويلزمهم أن يسموا من قال من أصحابهم بأن المتولدات أفعال لا فاعل لها: جبريا، إذ لم يثبتوا للقدرة الحادثة فيها أثرا، والمصنفون فى المقالات عدوا «النجارية» والضرارية من «الجبرية» وكذلك جماعة «الكلابية»: من الصفاتية و«الأشعرية» سموهم تارة «حشوية» وتارة «جبرية» ونحن سمعنا إقرارهم على أصحابهم من «التجارية» و «الضرارية» فعددناهم من «الجبرية» ولم نسمع إقرارهم على غيرهم فعددناهم من «الصفاتية».

أما أصحاب «جهم بن صفوان» وهو من «الجبرية الخالصة» فظهرت بدعته «بترمذ» وقتله «سالم بن أحوز المازنى» (بمرو) فى آخر ملك بنى أمية، وقد وافق المعتزلة فى نفى الصفات الأزلية، وزاد عليهم بأشياء:

منها قوله: لا يجوز أن يوصف البارى تعالى بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقضى تشبيها فنفى كونه: حيا، عالما، وأثبت كونه: قادرا، فاعلا، خالقا، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة، والفعل، والخلق.

ومنها إثباته علوما حادثة للبارى تعالى لا فى محل، قال: لا يجوز أن يعلم الشيء.

ومنها قوله: من آتى «المعرفة» ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده؛ لأن العلم والمعرفة لا يزولان بالجحد فهو مؤمن.قال: والإيمان لا يتبعض أى لا ينقسم إلى: عقد

وقول، وعمل، قال: ولا يتفاضل أهله فيه، فإيمان الأنبياء وإيمان الأمة على نمط واحد، إذ المعارف لا تتفاضل.

وكان السلف كلهم من أشد الرادين عليه ونسبته إلى التعطيل المحض، وهو أيضا موافق «للمعتزلة» فى: نفى «الرؤية» وإثبات خلق الكلام وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود «السمع».

٥- الثنوية والمجوسية:

يقول المقريزى،إن المعتزلة يدعون الثنوية لقولهم الخير من الله والشر من العبد(١)، وكان المعتزلة الأقدمون يقولون: إن الله تعالى يخلق الخير وأن الشيطان يخلق الشر(٢)، ولما كان هذان القولان يشبهان قول الثنوية المجوسية فإن المعتزلة اكتسبوا علاوة على أسمائهم العديدة اسم المجوس، فإنهم بسبب هذه الأثنينية سموا مجوس الأمة الإسلامية، وقد أتى عن النبى ﷺ أنه قال: «القدرية مجوس هذه الأمة فإن مرضوا فلا تعودهم، وإن ماتوا فلا تشهدوا جنائزهم»(٣).

ولا جرم أن المعتزلة لا يقبلون بهذا الاسم، وهم إنما تنصلوا من اسم القدرية وأنكروه بقوة وشدة تخلصا من وصمة لقب المجوسية»(٤).

٦- الجهمية:

كذلك يلقب المعتزلة بالجهمية، والجهمية فرقة ظهرت قبل المعتزلة وقالت بالجبر وخلق القرآن ونفت الصفات وأنكرت الرؤية.

فلما قام المعتزلة بعد ذلك أخذوا عن الجهمية أقوالها فى خلق القرآن ونفى الصفات والرؤية، فأطلق عليهم أهل السنة اسم الجهمية، وصاروا يعرفون به عندهم، ويقول الشيخ جمال الدين القاسمى الدمشقى: فإن المعتزلة أخذت عن الجهمية القول بنفى الرؤية والصفات وخلق الكلام ووافقتها عليها، وإن كان لكل فروع واختيارات غير

---

(١) مقالات الإسلاميين.
(٢) الخطط ج٤ ص١٦٩.
(٣) تأويل مختلف الحديث ص٥.
(٤) تأويل مختلف الحديث ص٩٦،٩٨ والإبانة ص٧٣.

ما للأخرى[١]، إلا أن ما توافقوا فيه من هذه المسائل الكبيرة جعلهم كأهل المذهب الواحد، فلذلك أطلق أئمة الأثر لفظ الجهمية على المعتزلة. فالإمام أحمد فى كتابه الرد على الجهمية، والبخارى فى الرد على الجهمية ومن بعدهم، إنما يعنون بالجهمية فيه المعتزلة، لأنهم كانوا فى المتأخرين أشهر بهذه المسائل من الجهمية، ولكن كان غرض المتقدمين بالرد ومناقشة جهمية، لأنها الأم لغيرها، والسابقة على سواها فى الظهور، بل هى أول فئة ظهرت فى الإسلام بمذهب التأويل، وقام حزبها بالدعوة إلى مذهبها فى ريعان الدولة الأموية كما تقدم؛ لذا غلب عند السلف اسمها على غيرها ممن قاربها وتلقى عنها.

بما ذكرناه يزول الإشكال والاشتباه الذى يراه بعضهم من ذكر الجهمية فى تلك المسائل، مع أنها فى عرفهم وما يدرسونه فى كتب الكلام المتأخرة مضافة إلى المعتزلة، وحاصل دفع الإشكال أن تلقيبهم بالجهمية إنما كان لما وجد من موافقتهم للجهمية فى تلك المسائل مع مراعاة سبقهم فيها على المعتزلة، وتمهيدهم السبيل للتوسع فيها. قال الغزالى: وأولوا من صفاته تعالى الرؤية وأولوا كونه سميعا بصيرا، وأولوا المعراج وزعموا أنه لم يكن بالجسد، وأولوا عذاب القبر[٢]، وجملة أحكام الآخرة، ولكن أقروا بحشر الأجساد، والجنة واشتمالها على الملاذ المحسوسة، وبالنار وباشتمالها على جسم محسوس محرق يحرق الجلود.

قال الإمام ابن تيمية[٣]: لما وقعت محنة الجهمية نفاة الصفات فى أوائل المائة الثالثة على عهد المأمون وأخيه المعتصم ثم الواثق، ودعوا الناس إلى التجهم وإبطال صفات الله تعالى، وطلبوا أهل السنة للمناظرة ولم تكن المناظرة مع المعتزلة فقط، بل كانت مع جنس الجهمية من المعتزلة والنجارية والضرارية وأنواع المرجئة، فكل معتزلى جهمى، وليس كل جهمى معتزليا، لكن جهم أشد تعطيلا، لأنه ينفى الأسماء والصفات، وبشر المريسى كان من المرجئة ولم يكن من المعتزلة، بل كان من كبار الجهمية.

ومن جاء بعدهم إنما عنوا بالجهمية المعتزلة، أما أئمة السنة المتقدمون الذين ردوا على الجهمية فقد كانوا يقصدون الجهمية الأولى لأنها سابقة للمعتزلة، ويظهر قول

---

(١) الملل والنحل ج١ ص٥٠ وصبح الأعشى ج١٣ ص٢٥١.
(٢) إحياء علوم الدين ج ٣، ص ٢٥٠ .
(٣) منهاج السنة ج ١ ص ٢٥٦.

القاسمى جليا فى كلام الإمام ابن تيمية الحرانى وفى كلام تلميذه ابن قيم الجوزية، فإنهما كليهما يردان على الجهمية وهما يقصدان بها المعتزلة.

وكما تنصل المعتزلة من اسم القدرية كذلك رفضوا بنفس الشدة اسم الجهمية، وتبرأوا من جهم وأصحابه الجبرية، فكان عندهم فى سوء الحال والخروج من الإسلام كهشام بن الحكم الرافضى[١].

٧- الخوارج:

ينسب بعضهم المعتزلة إلى الخوارج ويدعونهم «مخانيث الخوارج» ذلك بأن المعتزلة، ولا سيما شيخاهم الأولان واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كانوا يوافقون الخوارج فى تخليد مرتكب الكبيرة فى النار مع قولهم أنه ليس بكافر[٢].

٨- المعطلة:

كان أهل السنة يطلقون على الجهمية الأولى نفاة الصفات اسم المعطلة لتعطيلها الله تعالى عن صفاته[٣]، أى تجريده تعالى منها، وكانوا يرمون من وراء هذه التسمية إلى ذم الجهمية وهجومها، فإن أهل الموصل أخذوا، بعد هزيمة مروان بن محمد، يسبونه وينادونه: يا معطل[٤]، لأن مروان كان على مذهب المعطلة، وحين قام المعتزلة، واقتبسوا عن الجهمية الأولى قولها بنفى الصفات، لزمهم اسم المعطلة.

وقد وضع ابن قيم الجوزية كتابه «الصواعق المرسلة فى الرد على الجهمية والمعطلة» وهو يقصد الرد على المعتزلة فى الدرجة الأولى.

٩- شيعة المعتزلة:

والفرقة الرابعة من الزيدية: هم معتزلة بغداد، يقولون بقول الجعفرين؛ جعفر بن مبشر الثقفى، وجعفر بن حرب الهمدانى، ومحمد بن عبد الله الإسكافى وهؤلاء أئمة معتزلة بغداد، وهم زيدية يقولون بإمامة المفضول على الفاضل، ويقولون: إن عليا عليه السلام أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ لا يسبقه بالفضل أحد من الأمة، وزعموا أن

---

(١) الانتصار ص١٢٦.
(٢) مروج الذهب ج٦ ص٢٢.
(٣) الصواعق المرسلة ج١ ص١٩٢.
(٤) ابن الأثير ج٥ ص١٧١.

إمامة المفضول على الفاضل جائزة لما ولى النبى ﷺ عمرو بن العاص على فضلاء المهاجرين والأنصار فى غزوة ذات السلاسل.

وقالوا: لو أن رجلا عالما قارئا، وآخر دونه فى العلم والقراءة قدم فصلى المفضول بهم وصلى الفاضل خلفه، جاز ذلك بعد أن يكون هذا الدون يعلم معالم الصلاة والقراءة، قالوا: فكذلك يبايع المفضول على الفاضل إذا علم أنه يقوم بالإمامة، ويؤدى حقها، ويعلم علمها، قالوا: فكذلك فعل أصحاب رسول الله ﷺ حيث رأوا أبا بكر- وإن كان على أفضل منه- يصلح لهم فولوه ورضى به على، وتابعهم، وأخذ العطاء منهم، وضرب بين أيديهم بالسوط وصلى خلفهم، وتزوج من سبيهم أم محمد ابن الحنفية، فأبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلى، وطلحة، والزبير، وعائشة، وسعد، وسعيد، وعبد الرحمن بن عوف، وأبو عبيدة وأزواج النبى ﷺ كلهم فى الجنة لا شك فيهم، وأن عليا أفضلهم ويتولونهم وجميع الصحابة إلا أن هؤلاء الذين شهدوا لهم بالجنة لقول النبى ﷺ: «عشرة فى الجنة» وقوله ﷺ: «أزواجى فى الدنيا أزواجى فى الآخرة»، ويتبرؤون من أبى موسى الأشعرى، والمغيرة بن شعبة، والوليد بن عقبة، وطوائف زعموا أنهم مالئوا على عداوة على مع معاوية رضى الله عنهم، وركنوا إلى الدنيا وآثروها على الآخرة، ويتبرؤون ممن يتبرأ من أبى بكر، وعمر، وعثمان، وعلى، وهؤلاء العشرة الذين بشروا بالجنة، ويقولون: من تبرأ منهم فهو فاسق عاص، ويقولون: على أفضل الأمة بعد رسول الله ﷺ ويعتدون بشهادته ويأخذون بقوله فى العدل، والتوحيد، والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والقول بإحباط الأعمال والقول بالفرض، ويقتدون به فى قتال أهل الصلاة ويقولون: هو إمامنا، ومعلمنا، وحجة الله علينا بعد رسول الله ﷺ، وهؤلاء هم الشيعة الخلص عندهم.

واصل بن عطاء ومدرسته الخلافية

نشأته:

هو واصل بن عطاء، أما عن لقبه فقد لقب واصل «بالغزال»[١] وقد كشف لنا المبرد[٢] عن السبب فى تلقيبه بالغزال فذكر أنه لم يكن غزالا ولكنه كان لقب بذلك لأنه كان يكثر الجلوس فى الغزاليين ليعرف المتعففات من النساء فيجعل صدقته لهن، وكان واصل بن عطاء يلازم فى سوق الغزل شخصا معينا كان صديقا له هو أبو عبد الله الغزال[٣] مولى قطن الهلالى[٤] ويقال أنه رضيع لواصل[٥].

وأما تاريخ ولادته فقد اتفق المترجمون لواصل على أنه ولد سنة ٨٠هـ/ ٦٩٩م بمدينة الرسول ﷺ ويبدو أنهم قد اعتمدوا فى ذلك على قول ابن الحسين الخياط الذى نقله صاحب الأمالى[٦].

أورد القاضى عبد الجبار[٧] رواية تفيد أن واصل بن عطاء ورث عن أبيه عشرين ألف درهم وأنه لم يمس منها شيئا وامر أن تجعل فى كوة فحرست خلف باب داره ثم قال لأصحابه من احتاج إلى شىء منه فليأخذه، من كان عنده فضل فليبق لمن يحتاج إليه وهذه الرواية حسمت الخلاف الدائر حول: هل ولد حرا أم على الرق؟ ولأن معنى ذلك أنه كان حرا وبالتالى فإن واصلا قد ولد على الحرية ما فى ذلك شك.

ذكر القاضى عبد الجبار أن من بعض الأقوال: موالاته لبنى هاشم[٨] ولعل الذين ذكروا أنه كان مولى لبنى هاشم استندوا إلى الروايات القائلة بأنه رباه محمد ابن الحنفية[٩] وأخذ علومه عنه وعن ابنه أبى هاشم[١٠] ويبدو أن صلته بالبيت الهاشمى هى

---

(١) القاضى عبد الجبار، فصل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص٢٣٩ تحقيق فؤاد سيد-الدار التونسية للنشر ١٩٧٤ واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية د. سليمان الشواشى.

(٢) الكامل ٢/ ١٢٣.

(٣) ابن المرتضى المنية والأمل ص٤١ تحقيق سامى النشار ومن معه القاهرة١٩٧٢.

(٤) ياقوت معجم الأدباء ١٩/ ٢٤٣.

(٥) أمالى المرتضى ١/ ١٦٣.

(٦) الشريف المرتضى ١/ ١٦٤.

(٧) فضل الاعتزال ص٢٣٩ وفرق وطبقات المعتزلة ص٤٤ القاضى عبد الجبار.

(٨) أمالى المرتضى، ١/ ١٦٣، ابن المرتضى: المنية والأمل، ص٢٩.

(٩) البلخى: باب ذكر المعتزلة ص٦٤ المنشور ضمن كتاب «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة».

(١٠) فضل الاعتزال، ص٢٣٤ وفرق وطبقات المعتزلة القاضى عبد الجبار تحقيق وتعليق د. على سامى النشار، عصام الدين محمد على.

التى دفعت زيد بن على على التلمذة عليـه. لكن الإمام زيدا أسندها إلى علمه حين رد زيد على أخيه جعفر الصادق قائلا له: ما منعك من اتباعه إلا الحسد[١].

ولقد نشأ واصل بن عطاء بعاصمة الإسلام الأولى مـدينة الخلافة الإسلامية فإنها كانت مـوطن البقية البـاقية من الصحـابة من المهاجرين والأنصـار الذين لجوا من بطش الأمويين فى واقعة الحرة.

كانت المدينة مـركزا هاما من مراكـز الحياة العلمـية فى ذلك العصر بهـا أساطين العلم من التابعـين الذين أخذوا عن الصحـابة الأحاديث وتلقوا عنهم الفـتاوى ومناهج الفقه، ومن أبرز هؤلاء نافع مولى ابن عمر المتوفى سنة (١٢٩هـ-٧٣٩م) وهو الذى لقب بفقـيه المدينة، وقد بعـثه عمر بن عـبد العزيز إلى مـصر ليعلم أهلهـا القرآن والسنة[٢] وسعيد بن المسيب المتوفى سنة (٩٤هـ-٧١٣م) الذى كان رأس من بالمدينة فى دهره والمقدم عليـهم فى الفـتوى حـتى سـمى بفـقيـه الفـقهـاء[٣]، وعـروة بن الزبير المتـوفى سنة (٩٣هـ-٧١٢م) الذى وصفه الزهرى بأنه بحر لا ينزف[٤]، وابن شهاب الزهرى المتوفى سنة (١٢٤هـ-٧٤٣م) وكـان من أكـبـر علمـاء المـدينة فى عـصـره وهـو أول من دون علم الحديث[٥] وبذلك بلغت المدينة شأنا علميـا كبيرا فى العهد الذى ولد فـيه واصل حتى أنها كانت مقصد طلاب الحـديث وطلاب الفقه وطلاب السير والمغازى[٦]، كما ذكر ابن الأثير أن عبـد العزيز بن مروان بعث ابنه «عمر» إلى المـدينة للتأديب بها[٧] ولعل كثرة العلماء بالمدينـة هى التى أغنت الإمام مالك عن الارتحـال فى طلب العلم مع أن الرحلة فى ذلك الوقت كانت من أهم مقومات العالم ولا سيما للمحدث.

ولهذا كان الناس يفضلون الأخذ برأى أهل المدينة. وقوّى هذا الاتجاه الإمام مالك ابن أنس الذى اعتبر عمل أهل المدينة مصدرا تشريعيا بعد الكتاب والسنة وقول الصحابى والإجماع مقدما إياه على القياس[٨].

روى عن أم يوسف زوجـة واصل أنهـا قـالت: كان واصـل إذا جنه الليل صف قدميه يصلى ولوح ودواة موضوعين بجنبه فـإذا مرت آية فيها حجة على مخالف جلس

---

(١) فرق وطبقات المعتزلة ص٤٦ القاضى عبد الجبار.
(٢) الذهبى، تذكرة الحفاظ ١/ ٨٧ مطبعة دائرة المعارف النظامية حيدر أباد الداكن.
(٣) ابن سعد: الطبقات ٣٤٩، ٥/ ١١٩ دار صادر بيروت١٩٥٧.
(٤) ن.م. ٥/ ١٧٨.
(٥) تذكرة الحفاظ، ١/ ٩٦، وفيات الأعيان١/ ٤٥١، تهذيب التهذيب٩/ ٤٤٥.
(٦) أحمد أمين: فجر الإسلام ص١٧١ ط رابعة القاهرة١٩٦٤.
(٧) ابن الأثير الكامل ٤/ ١٥٤.
(٨) القاضى عياض: ترتيب المدارك تحقيق أحمد بكير ١/ ٦١، ٦٤ منشورات دار مكتبة الحياة-بيروت.

فكتبها ثم عاد فى صلاته[1] كما أنكر واصل على عمرو بن عبيد جرأته فى التفسير وتعسفه فى التأويل وتخريجه للأحاديث على غير وجهها[2] ولعل اهتمام واصل بالفقه وبلوغه رتبة الاجتهاد وإن لم يشتهر بالفتوى[3] أكبر دليل على تأثير المدينة فى تفكير واصل[4].

تلمذة واصل على محمد ابن الحنفية :

لم يسم المؤرخون هؤلاء الشيوخ على الرغم من كثرتهم إلا اثنين وهما محمد ابن الحنفية وابنه عبد الله المكنى بأبى هاشم.

فقد ذكر البلخى أن محمد ابن الحنفية ربى واصل بن عطاء وعلمه وكان مع ابنه أبى هاشم فى الكتّاب ثم صحبه بعد موت أبيه صحبة طويلة.

وحكى البلخى عن بعض السلف من المعتزلة أن أبا هاشم سئل عن علم أبيه فقال: إذا أردت أن تعلم ذلك فانظر إلى أثره فى واصل[5].

ويروى عن شبيب بن شيبة[6] أنه قال: ما رأيت فى غلمان ابن الحنفية[7] أكمل من عمرو بن عبيد فقيل له: متى اختلف عمرو بن عبيد إلى ابن الحنفية ؟

فقال: إن عمرا كان غلام واصل وواصل غلام محمد ابن الحنفية وقد تابع القاضى عبد الجبار البلخى فى هذه الرواية فذكر أن واصلا قد تتلمذ على يد محمد ابن الحنفية[8] وإذا أمعنا النظر فى هذه الروايات تبين لنا أنها روايات غير صحيحة فمحمد ابن الحنفية توفى أول المحرم سنة ٨٠هـ بالمدينة كما ذكرنا آنفا فلا يعقل عندئذ أن يكون واصل قد أخذ عن محمد ابن الحنفية بل يعد ذلك من باب المستحيل.

غير أنه من المحتمل أن يكون واصل قد أخذ عن أبى هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية المتوفى سنة (٩٨هـ-٧١٧م) وقد أشارت عدة مصادر اعتزالية وسنية إلى ذلك.

---

(١) القاضى عبد الجبار، فضل الاعتزال ص٢٣٦ س٣.
(٢) ابن عبد ربه، العقد الفريد ١/ ٣٤١.
(٣) الآمدى، الأحكام ١/ ٣٢٦ مطبعة المعارف مصر ١٣٣٢ .
(٤) الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسى د. محمد إبراهيم الفيومى.
(٥) القضاء والقدر- مونتجمرى وات.
(٦) من أصحاب عمرو بن عبيد ذكره القاضى عبد الجبار فى الطبقة الخامسة من طبقات المعتزلة (فضل الاعتزال، ص٢٥٢) وفرق طبقات المعتزلةص٤٤ .
(٧) ابن المرتضى، المنية والأمل ص١٦.
(٨) فضل الاعتزال، ص٢٣٤.

يقول صاحب الأمالي: «وكان واصل ممن لقى أبا هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية وصحبه وأخذ عنه»[١].

أما البلخي والقاضى عبد الجبار فلم يقتصرا على بيان العلاقة العلمية التى تربط بين واصل وأبى هاشم فقط بل أشارا إلى وجود علاقة أخرى تربط بينهما وهى رابطة الخؤولة فقال: «وكان (أى واصل) خالا لأبى هاشم»[٢].

الصلة بين التشيع والمعتزلة:

إن الروايات التى تربط بين المعتزلة (واصل) وابن الحنفية وابنه أبى هاشم لا تخلو من قصد صريح وهو تقوية صلة الاعتزال بالتشيع. أما القاضى عبد الجبار فقد عاش فى ظل الدولة البويهية التى ناصرت التشيع وآزرت الاعتزال، وكان الصاحب بن عباد أحد وزراء هذه الدولة والمعتزلى المتعصب يغدق على القاضى العطايا والهبات من أجل مناصرته للدولة وتحقيق أغراضها؛ ولذلك لا يستبعد أن يكون القاضى سلك مسلك البلخى وهو توطيد العلاقة بين الشيعة والمعتزلة فنسب واصلا مؤسس مذهب الاعتزال إلى آل أبى طالب ليضفى على المذهب ورجاله صبغة سياسية ولا أدل على ذلك من أن المصادر الاعتزالية هى التى انفردت بهذا القول فلم نعثر على ما يؤكد ذلك فى أى مصدر من المصادر السنية.

وعلى الرغم من إشارة بعض المصادر إلى أم أبى هاشم فإنها لم تذكر أنها أخت لواصل، فقد ذكر الأصفهانى[٣] أثناء حديثه عن أبى هاشم أن «أمه أم ولد تدعى نائلة» كما أشار صاحب البداية والنهاية فى ترجمته لابن الحنفية: وكان له من الولد عبد الله وحمزة وعلى وجعفر الأكبر والحسن وإبراهيم والقاسم وعبد الرحمن وجعفر الأصغر وعون ورقية وكلهم لأمهات شتى[٤].

ويبدو أنه لو كانت أم أبى هاشم أختا لواصل لوقع ذكرها وخاصة من طرف الأصفهانى الذى يفهم من قوله أنه يعرف كل شيء عن أم أبى هاشم فقد بين أنها أمة وأن اسمها «نائلة»[٥].

---

(١) المرتضى، ١/ ١١٤ واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية ص٢٥.

(٢) فضل الاعتزال ص٩٠، ٢٣٤ وفرق وطبقات المعتزلة ص٤٣.

(٣) مقاتل الطالبيين ص١٢٦، تحقيق أحمد صقر، القاهرة ١٩٤٩.

(٤) ابن كثير، البداية والنهاية ٩/ ٣٩.

(٥) تاريخ الفرق الإسلامية السياسى والدينى- الشيعة العربية والزيدية، د. محمد إبراهيم الفيومى، دار الفكر العربى.

والواقع أن أبا هاشم الذى ورث الدعوة الشيعية المعروفة بالكيسانية[١] أو الهاشمية[٢] كان ذا مكانة علمية مرموقة أكسبته شهرة بين الناس حتى أنه عندما زار سليمان بن عبد الملك (٩٦/ ٧١٥،٩٩/ ٧١٨) خافه فوضع له من سقاه السم فى اللبن[٣] فمات منه بالحميمة من أرض الشام[٤] سنة (٩٦هـ٧١٧م).

ومن المحتمل أن يكون واصل سهل آراءه فى المشكلات الدينية والسياسية المطروحة فى ذلك العصر؛ كرأيه فى تعريف الإيمان وقضية الجبر والاختيار ومسألة الإمامة وغيرها من القضايا التى أثيرت نتيجة الخلاف حول الخلافة ولا أدل على ذلك من اشتغال أخيه الحسن بمثل هذه القضايا فقد ذكرت عدة مصادر أن الحسن بن محمد ابن الحنفية كان أول من تكلم فى الإرجاء وكان يكتب فيه الكتب إلى الأمصار[٥].

كما كان الجدال حادا حول قضية الجبر والاختيار فقد أشاع بنو أمية عقيدة الجبر ليعضدوا حكمهم بالاستناد إلى دعامة دينية، وروى القاضى عبد الجبار عن أبى على الجبائى أن ابتداع رأى المجبرة كان من معاوية لما استولى على الأمر ورأى الناس لا يأتمرون بأمره فأوهمهم أن المنكر لفعله قد ظلمه حتى أنه قال: «لو لم يرنى ربى أهلا لهذا الأمر ما تركنى وإياه ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره»[٦].

واصل وجهم:

استمر بنو أمية فى دعم مذهب الجبر طيلة حكمهم، وسوف نبسط القول فى هذه القضية عند حديثنا عن العوامل التى دفعت بواصل إلى القول بالعدل، غير أن هذا المبدأ لم يقبله الحزب المعارض لبنى أمية وهو حزب بنى هاشم لأسباب دينية أو سياسية أو للاثنين معا، فقد ذكرت بعض المصادر أن عبد الله بن عباس كتب إلى قراء المجبرة بالشام يؤنبهم على افترائهم على الله وذلك بنسبة معاصيهم إليه وحمل آثامهم عليه[٧] كما ظهر تابعى صدوق دعا إلى أن الإنسان مسئول عن أفعاله ونشر مقالته فى أهم مراكز الحياة العلمية فى ذلك العصر وهما البصرة والمدينة وصاحب هذه الدعوة هو معبد الجهنى (٩٠هـ٦٩٩م) الذى تذكر الأخبار عنه أنه اجتمع بكثير من علماء مكة والمدينة

---

(١) الذويخى، فرق الشيعة تحقيق إبراهيم الزين-بيروت ص٢٧.
(٢) الشهرستانى، الملل والنحل ١/ ١٥٠.
(٣) عبد المنعم ماجد، التاريخ السياسى ٢/ ٣٢٥.
(٤) الأصفهانى، مقاتل الطالبيين ص١٢٦.
(٥) الملل والنحل،١/ ١٤٤ تهذيب التهذيب ٢/ ٣٢١، طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ٢/ ٣٣، ط أولى مطبعة المعارف النظامية حيدر أباد.
(٦) فضل الاعتزال، ص١٤٣.
(٧) فضل الاعتزال ص١٦٢.

وأنه أثر فيهم بمذهبه القدرى[١] وتابعه على هذا القول غيلان الدمشقى (بعد١٠٥هـ ٧٢٤م) الذى كان شجا فى حلق بنى أمية[٢].

وروى أن بعض السمنية[٣] قالوا لجهم بن صفوان:[٤] هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة؟ قال: لا، قالوا: فحدثنا عن معبودك هل عرفته بأيها؟ قال: لا، قالوا: فهو إذًا مجهول، فسكت، وكتب بذلك إلى واصل بن عطاء، فأجاب وقال: كان يشترط وجها سادسا وهو الدليل فتقول: لا يخرج عن المشاعر أو الدليل فاسألهم: هل تفرقون بين الحى والميت؟ والعاقل والمجنون؟ فلا بد من: نعم وهذا عرف بالدليل، فلما أجابهم جهم بذلك قالوا: ليس هذا من كلامك، فأخبرهم، فخرجوا إلى واصل وكلموه وأجابوه إلى الإسلام.

واصل والاعتزال:

من هنا نستطيع القول أن واصل بن عطاء لم يرحل عن المدينة إلى البصرة إلا وقد اكتمل علمه ونضج عقله وتبلورت أفكاره، ولعل هذا السبب هو الذى حدا بالملطى إلى القول بأن أبا حذيفة واصل بن عطاء جاء بالاعتزال من المدينة[٥] أما الشهرستانى فقد ذكر إلى جانبها رواية أخرى قد تضاهيها فى الصحة فقال: «ويقال أخذ واصل (أى الاعتزال) عن أبى هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية ويقال أخذه عن الحسن البصرى»[٦] وقد تابع صاحب مفتاح السعادة[٧] الملطى فى رأيه إذ قال: «وأول ما ظهر مذهب الاعتزال وشاع إنما شاع عن واصل بن عطاء أخذ الاعتزال عن الإمام أبى هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية».

---

(١) البغدادى: الفرق بين الفرق ص١٨ تحقيق محيى الدين عبد الحميد نشر دار المعرفة-بيروت، تهذيب التهذيب ١٠/ ٢٢٥ الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسى د. محمد إبراهيم الفيومى-دار الشروق.

(٢) فضل الاعتزال ص٢٢٩ .

(٣) السمنية: هم القائلون بالتناسخ قالوا بقدم العالم، وقالوا: إبطال النظر والاستدلال، وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس، وأنكر أكثرهم المعاد، والبعث بعد الموت، وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح فى الصور المختلفة، وأجازوا نقل روح الإنسان إلى كلب، وروح الكلب إنسان (الفرق ص١٦٢).

(٤) جهم بن صفوان: هو الذى قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعة كلها، وزعم أن الجنة والنار تبيدان وتفنيان، وأن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط، وأنه لا فعل ولا عمل بغير الله تعالى، وإنما تنسب الأعمال للمخلوقين مجازا، قتله سلم بن أحوز المازنى فى آخر زمان بنى مروان سنة ١٢٨هـ كما يقول ابن جرير وقيل سنة ١٣٢هـ (الفرق ص١٢٨).

(٥) الملطى، التنبيه وارد ص٤٢ .

(٦) الملل والنحل ١/ ٤٩ .

(٧) طاش كبرى زاده ٢/ ٣٣ .

والرأي عندي؛ أن النزعة الكلامية الاعتزالية استوت لدى واصل وتميزت بها شخصيته ثم ظهرت سماتها فيما بدر من نقاش بين الحسن البصري في القول بالمنزلة بين المنزلتين فاستقبل واصل لقاحها في المدينة ورمى بها في البصرة فنبتت واستوى عودها.

واصل والحسن البصري:

إن التاريخ لم يوقت لنا هذه الرحلة ولكننا نستطيع أن نخمن بأن مبارحة واصل للمدينة كانت بعد وفاة أبي هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية أي حوالي سنة (٩٨هـ-٧١٧م) وهي السنة التي توفي فيها أبو هاشم.

وهذا ما يتضمنه صاحب «مفتاح السعادة» من أن مبدأ شيوع الكلام كان بأيدي المعتزلة والقدرية في حدود المائة من الهجرة؛ لأن ظهور الاعتزال كان من جهة واصل بن عطاء وكانت وفاته في إحدى وثلاثين ومائة وولادته في سنة ثمانين فيصير زمان طلبه للعلم وقدرته على الاجتهاد في حدود المائة تقريبا[1].

حل واصل بن عطاء بالبصرة التي مصرت في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

ولعل ابن قتيبة لم يجانب الصواب حين وصف البصرة بقوله: «وأما البصرة فهي عثمانية تدين بالكف وتقول كن عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل»[2].

وهذا ما جعل «واصلا» يقصد البصرة التي نالت شهرة كبيرة حتى سميت «بقبة الإسلام»[3].

وهناك التقى بسيد التابعين وعالم البصرة وزاهدها الأول الحسن البصري الذي يعد مفخرة الإسلام حسب عبارة أبي حيان التوحيدي[4].

فقد كان أبو سعيد دائرة معارف يجمع مجلسه ضروبا من الناس «هذا يأخذ عنه الحديث وهذا يلقن منه التأويل، وهذا يسمع منه الحلال والحرام، وهذا يحكي عنه الفتيا، وهذا يتعلم الحكم والقضاء وهذا يسمع الموعظة، وهو في جميع ذلك كالبحر العجاج تدفقا وكالسراج تألقا»[5].

---

(١) طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة ٢/٣٦، واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية سليمان الشواربي.

(٢) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ١/٢٠٤.

(٣) الثعالبي: ثمار القلوب ص١٢٨ القاهرة ١٩٠٨.

(٤) المقابسات: لأبي حيان التوحيدي، ص٥٢ تحقيق حسن السندوبي ط أولى مصر ١٩٢٠.

(٥) واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية ص٥٠.

إلى جانب ما اشتهر به من مواقف شجاعة تجاه السلطة الأموية، ويتجلى ذلك في تشهيره بأعمال معاوية بن أبي سفيان[١] وتنديده بظلم الولاة، وخاصة الحجاج بن يوسف الذى كان يدعو عليه في كل مجلس[٢] حتى أن الحجاج هم بقتله مرارا ولكن الله عصمه منه.

وتذكر المصادر تتلمذ واصل على الحسن البصرى[٣] فالقاضى عبد الجبار يذكر أن واصلا كان يلازم مجلس الحسن وكان شديد الانتباه في دروسه وكثير الإنصات إلى كلامه حتى أن البعض كانوا يظنون به الخرس لشدة صمته[٤] وكأن واصلا أثناء تلقيه عن الحسن في حالة مخاض لأن صمته هذا لم يكن عن جهل وتبعية مطلقة لأستاذه بل ربما كان ناتجا عن استلهام نفسانى واستنباط مترو للحقائق ولا أدل على ذلك من رد أحد مستحبيه على من يظن أنه أخرس فقال: «هذا الذى تعدونه في الخرس ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة، ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه»[٥].

فقد ذكر الشهرستانى في معرض حديثه عن الواصلية، أن أبا حذيفة واصل بن عطاء كان تلميذا للحسن البصرى يقرأ عليه العلوم والأخبار أما صاحب مفتاح السعادة فقد بين العلم الذى أخذه عن الحسن فقال: «ثم أن واصلا جالس الحسن البصرى بعد الإمام أبى هاشم يأخذ من الفقه»[٦].

ولا تعارض بين القولين إذا ما حملنا معنى الفقه على معناه العام فيشمل الفقه والفقه الأكبر.

---

(١) قال الحسن في معاوية، أربع خصال كن في معاوية لو لم يكن فيه إلا واحدة لكانت موبقة: انتزاؤه على هذه الأمة بالسيف حتى أخذ الأمر من غير مشورة وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة، واستخلافه بعده= ابنه، وادعاؤه زيادا وقد قال النبى: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» وقتله حجر بن عدى (ابن الأثير ٣/ ٢٠٩) وانظر أيضا عن موقفه من يزيد «دائرة المعارف الإسلامية» مادة «الحسن البصرى».

(٢) ابن كثير، البداية والنهاية ٩/ ١٣٩.

(٣) البغدادى: الفرق بين الفرق ص٢١، ١١٧ الشهرستانى: الملل والنحل، ١/ ٤٦، ياقوت معجم الأدباء، ١٩/ ٢٤٣، ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٦/ ٨، المقريزى، الخطط ٢/ ٣٤٥، القلقشندى، صبح الأعشى ١٣/ ٢٥١.

(٤) فضل الاعتزال: ٢/ ٣٤.

(٥) الملل والنحل ١/ ٤٦.

(٦) طاش كبرى زاده: ٢/ ٣٤.

كما يفهم من عبارة التوحيدى عند حديثه عن سعة علم أبى سعيد حيث قال: «ويجلس تحت كرسيه قتادة صاحب التفسير وعمرو وواصل صاحبا الكلام وابن أبى إسحاق صاحب النحو وفرقد السبخى صاحب الرقائق . . .»[(١)].

الحسن البصرى وعقيدة القدر:

فى دراسة هـ . رتر[(٢)] يذهب فيها إلى أن الحسن البصرى كان قدريا بل هو المؤسس الحقيقى لعقيدة القدر رغم أن اسمه لم يدرجه ابن قتيبة فى كتابه المعارف عن القدرية رغم أن تابعه قتادة مدرج فيها إلى جانب ما ذكره ابن عساكر من أنه كان متأثرا بمعبد.

يقول ابن قتيبة أن الحسن البصرى اعتقد عقيدة القدر إلى حد ما، وكان عطاء بن يسار يقرن الحسن البصرى بمعبد الجهنى سأله معبد قائلا: يا أبا سعيد . . إن هؤلاء الأمراء يسفكون دماء المسلمين ويحبسون أرزاقهم ويقولون إنما نفعل ذلك وفقا لإرداة الله ومشيئته (قدره).

فقال الحسن البصرى: «إن أعداء الله يكذبون، إن إيمان الحسن البصرى بعقيدة القدر هو إيمان بعدل الله» وليس فى الرواية ما يشهد على تطرفه القدرى الذى يترتب عليه النتائج اللاأخلاقية من إهمال الحقوق وإغفال المسئولية البشرية، أو ربما كان الحسن البصرى يتخذ موقفا وسطا مؤداه الإيمان بأن عدل والإيمان بضرورة استقامة الإنسان وسعيه للعدل. ولا يريد الحسن البصرى بقوله هذا إلا تأكيد الاتصال الوثيق بين عقيدة القدر وعقيدة عدل الله واستقامته وينبه الناس على أن لديهم استطاعة السعى لتحقيق العدل ليكونوا مستقيمين وعادلين.

والرأى أن واصل بن عطاء، قد تتلمذ على الحسن البصرى طيلة أربع سنين، استكمل فيها، ما لم يأخذه عن شيخه الأول أبى هاشم، نظرا لسعة علم هذا الرجل، وتبحره فى شتى العلوم الرائجة فى عصره، وطرحه لمختلف القضايا السياسية والدينية بكل شجاعة وحرية.

ثم إن هناك تشابها عجيبا بينه وبين غيلان الدمشقى[(٣)]، فقد كان غيلان يقول بالقدر خيره وشره من العبد[(٤)]، ويدعو إلى العدل والتوحيد بقوله ورسائله[(٥)] كما كان

---

(١) أبو حيان التوحيدى المقايسات ص٥٢.
(٢) فى دراسته عن الحسن البصرى المنشورة فى رواية إسلام عدد ٢١.
(٣) هو غيلان بن مسلم الدمشقى أبو مروان كاتب من البلغاء تنسب اليه فرقة «الغيلانية» من القدرية وهو ثانى من تكلم فى القدر كانت وفاته بعد سنة ١٠٥هـ (لسان الميزان ٤/ ٢٤٢ المعارف ص٢١٢ مفتاح السعادة ٢/ ٣٥، سرح العيون، ص٢٠١).
(٤) الملل والنحل ١/ ١٤٣.
(٥) فضل الاعتزال ص١٦٢ آخر سطر.

يعتقد فى الإمامة أنها تصلح فى غير قريش وكل من كان قائما بالكتاب والسنة كان مستحقا لها وإنها لا تثبت إلا بإجماع من الأمة[1] أما التشابه الواضح بين غيلان وواصل فإنه يتمثل فى «القول بالاختيار».

وقد أدرك الشهرستانى تأثير غيلان فى واصل فقال: «وأما الاختلاف فى الأصول، فحدثت فى أيام الصحابة بدعة معبد الجهنى وغيلان الدمشقى ويونس الأسوارى فى القول بالقدر وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر. ونسج على منوالهم واصل بن عطاء»[2].

كما أن كتب الطبقات عند المعتزلة عدت غيلان الدمشقى فى الطبقة الرابعة طبقة واصل بن عطاء.

قال صاحب الأغانى: «كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام: عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، وبشار الأعمى، وصالح بن عبد القدوس، وعبد الكريم بن العرجاء، ورجل من الأزد (قال أبو محمد يعنى جرير بن حازم) فكانوا يجتمعون فى منزل الأزدى ويختصمون عنده؛ فأما عمرو وواصل فصارا إلى الاعتزال، وأما عبد الكريم وصالح فصححا التوبة، وأما بشار فبقى متحيرا، وأما الأزدى فمال إلى قول السمنية وهو مذهب من مذاهب الهند وبقى ظاهره على ما كان عليه»[3].

ذكر الشهرستانى عند حديثه عن الواصلية فقال: «وكان عمرو بن عبيد من رواة الحديث معروفا بالزهد وواصل مشهورا بالفضل والأدب عندهم»[4].

روى القاضى عبد الجبار، أن رجلا من الخوارج سأل واصلا مرة عن مسألة فلم يع الخارجى الجواب فبصق فى وجه واصل فمسح البصاق ثم قال: لعلى أعجلتك عن جوابك، فقال له الخارجى: أنشدك الله أنت واصل بن عطاء؟ قال: نعم. فاستحيا مما صنع واعتذر إليه[5].

نبوغه وحبه للعلم وشيوخه:

روى القاضى عبد الجبار فى طبقاته أن واصل بن عطاء كان يلازم مجلس الحسن البصرى، وكان كثير الإنصات لأستاذه لا يتكلم أبدا حتى ظن رواد حلقة الحسن أنه

(١) الملل والنحل ١/ ١٤٣.
(٢) الملل والنحل ١/ ٣٠.
(٣) الأغانى، ٣/ ١٤٠.
(٤) الملل والنحل ١/ ٤٩.
(٥) فضل الاعتزال ص٢٣٥ س١٤، واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية ص٦٤ سليمان الشوانى-الدار العربية للكتاب.

أخرس، ولكن أحد مستحبيه أزال هذا الظن فقال: «هذا الذى يعدونه فى الخرس ليس أحد أعلم بكلام غالية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه»(١).

وروى المبرد، قال: حدثت أن واصل بن عطاء أقبل فى رفقة فأحسوا بالخوارج وكانوا قد أشرفوا على العطب، فقال واصل لأهل الرفقة: إن هذا ليس من شأنكم فاعتزلوا ودعونى وإياهم فقالوا: شأنك. قال الخوارج له: ما أنت وأصحابك؟ قال: مشركون مستجيرون ليسمعوا كلام الله، ويقيموا حدوده، فقالوا: قد أجرناكم، قال: فعلمونا أحكامه، فجعلوا يعلمونه أحكامهم وجعل يقول: قد قبلت أنا ومن معى، قالوا: فامضوا مصاحبين فإنكم إخواننا، قال لهم: ليس ذلك لكم، قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ ﴿٦﴾﴾ [التوبة] فأبلغونا مأمننا فساروا بأجمعهم حتى بلغوا الأمن(٢).

ثم ذكر القاضى فى طبقاته نموذجا آخر من هذا الجدال الطريف فيقول: «إن قوما من السمنية أتوا جهم بن صفوان فقالوا: هل يخرج المعروف عن هذه المشاعر الخمسة؟ قال: لا، قالوا: فحدثنا عن معبودك الذى تعبده أشىء وجدته فى هذه المشاعر؟ قال: لا. قالوا: فإذا كان المعروف لا يخرج عن ذلك وليس معبودك منها فقد دخل فى المجهول، قال: فسكت جهم، وكتب إلى واصل، فكتب إليه واصل، قد كان يجب أن تشترط وجها سادسا وهو الدليل فتقول: إن المعروف لا يخرج عن المشاعر الخمسة وعن الدليل فلما لم تشترط ذلك شككت وكفرت فارجع إليهم الآن وقل لهم هل تفرقون بين الحى والميت وبين العاقل والمجنون فإنهم يعترفون بذلك وأنه يعرف بالدليل لا بغيره فلما وصل الجواب إلى جهم رجع به على السمنية فقالوا له: ليس هذا من كلامك، فمن أين لك قال: كتب به إلى رجل من العلماء بالبصرة يقال له واصل فخرجوا إليه وكلموه فأجابوه إلى الإسلام»(٣).

واصل وعمرو بن عبيد:

كانت دروس الحسن البصرى مقصدا لكل طلاب العلم والمعرفة.

---

(١) فضل الاعتزال ص٢٣٤، المنية والأمل ص١٧.

(٢) الكامل ٢/ ١٢٣، عيون الأخبار ١٩٦/١، أمالى المرتضى ١٦٨/١ استشهد بهذا الخبر عبد السلام هارون على عبقرية واصل إلا أنه شك فى هذا الخبر وادعى أن أثر الصنعة ظاهر عليه ولكنه لم يبين ذلك؛ ولهذا فلا تعليق على هذا الرأى لأنه خال من التعليل ومفتقر إلى الدليل «نوادر المخطوطات المجموعة الثانية ص ١٢٠».

(٣) فضل الاعتزال ص٢٤٠.

فى هذا المجلس التـقى واصل بعمـرو، ومن درس الحسن كـانت نقطة الانطلاق لتلك العلاقة الوثقى التى ربطت بين أبى حذيفة وأبى عثمان.

سئل الحسن البصرى فى أحد دروسه عن حكم مرتكب الكبيرة، فقيل له: يا إمام الدين لقد ظهـرت فى زماننا جماعـة يكفرون أصحـاب الكبائر، والكبيرة عندهم كـفر يخرج به عن الملة وهم وعـيدية الخوارج، وجماعـة يرجون أصحاب الكبـائر، والكبيرة عندهـم لا تضر مع الإيمـان بل العمل على مذهبهم ليس ركنا من الإيـمان ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مـع الكفر طاعة وهم مرجئة الأمة فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقادا؟[1].

لم ينتظر واصل إجابة أستاذه بل أجاب بأن صاحب الكبيرة ليس مؤمنا مطلقا ولا كافرا مطلقا بل هو فى منزلة بين منزلتين لا مؤمن ولا كافر[2]، وكانت هذه الحادثة سببا فى اعتزال واصل حلقة الحـسن وتكوينه حلقة خاصة به انتظم فيها جـماعة من أصحاب الحسن من بينهـم عمرو بن عبيـد، ولكن أبا عثمان لم يتابع واصل بن عطاء فى رأيه إلا بعد أن دارت بينهما مناظرة مشهودة[3] أقنع فيها واصل خصمه بصحة رأيه حتى اضطر عمرو إلى التسليم فى تواضع علمى محـمود، قائلا: ما بينى وبين الحق عداوة، والقول قـولك فليشـهد على مـن حضـر أنى تارك للمذهب الـذى كنت أذهب إليه من نفـاق صاحب الكبيرة من أهل الصلاة قائلا يقول أبى حذيفة فى ذلك وأنى قد اعتزلت مذهب الحسن فى هذا الباب[4]، وبذلك فقد ترك عمرو رأى أستاذه واتبع ما ذهب إليه واصل، قال الخطيب البغدادى: «كـان عمرو يسكن البصرة وجالس الحـسن البصرى وحفظ عنه واشتهر بصـحبته ثم أزاله واصل بن عطاء من أهل السنة فقال بالقدر ودعـا إليه واعتزل أصحاب الحسن . .»[5] ومن تاريخ هذه المناظرة، صار عمرو بن عـبيد قرين واصل فى المذهب، وشريكه فى الدعوة.

حـتى أنه زوجـه أخـتـه وقـال لهـا: زوجـتك برجل مـا يـصلح إلا أن يكون خليفة[6]،روى القاضى عبد الجبار أن أبا عثمان قال لواصل: «زوجتك أختى إذ لم يكن لى بنت، وما بى إلا أن يكون عقب وأنا خاله، فماتا جميعا ولم يعقبا»[7].

(١) الشهرستانى: الملل والنحل ١/ ٤٣.
(٢) واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية ص٧٠ سليمان الشوايشى.
(٣) انظر هذه المناظرة بصورة مفصلة ص٢٢٣ من هذا البحث.
(٤) أمالى المرتضى ١/ ١٦٣.
(٥) تاريخ بغداد: ١٢/ ١٦٦.
(٦) الذهبى: ميزان الاعتدال ٣/ ٢٧٨.
(٧) فضل الاعتدال ص٢٣٤، ميزان الاعتدال ٣/ ٢٧٧.

كما أرسل واصل إلى عمرو رسالة ينصحه فيها بالتزام منهج الحسن في تفسير التنزيل وبالابتعاد عن تأويل الأحاديث على غير وجهها نقتطف منها هذا القول «فأد المسموع وانطق بالمفروض ودع تأويلك الأحاديث على غير وجهها وكن مع الله وجلا»[١]. هكذا إذن كانت علاقة واصل بعمرو جمعت بينهما المبادئ أولا وربطت بينهما المصاهرة ثانيا وألف العلم بينهما ثالثا.

علاقة واصل بضرار بن عمرو أساءت إليه :

من بين أصحاب واصل ورؤساء المذاهب الذين عاصروا واصل بن عطاء ضرار بن عمرو[٢] وقد ذكر بعض أصحاب المقالات كابن الراوندى[٣] وابن حزم[٤] أنه من المعتزلة، وأشار القاضى عبد الجبار أنه من رفقاء واصل وعمرو بن عبيد[٥] ولكن هذه الصحبة لم تدم طويلا.

قال القاضى عبد الجبار فى معرض حديثه عن موقف واصل من مذاهب عصره: أنه لما كثر فى أيام واصل الخوارج وطائفة من المرجئة وقوم غلوا فى التشيع أخذ فى الرد عليهم وفى الرد على جهم بن صفوان وكان من جملة من يختلف إليه ويأخذ منه ضرار ابن عمرو ثم خذل من بعد واعتقد الجبر ومنه نشأ المذهب وفشا فى الناس[٦]، وأشار الفخر الرازى إلى هذه النقطة فقال: الضرارية، أتباع ضرار بن عمرو الكوفى، وكان أول أمره تلميذا لواصل بن عطاء ثم خالفه فى خلق الأعمال وإنكار عذاب القبر ثم زعم أن الإمامة فى غير القرشى أولى منها بالقرشى[٧]، ولعل تتلمذ ضرار على واصل هو الذى جعل بعض كتاب الفرق ينسبونه إلى المعتزلة ويخلطون بين آراء كل منهما فى بعض المسائل كمسألة إنكار عذاب القبر، وهذا ما حدا بالقاضى عبد الجبار أن يتولى بيان هذه المسألة ويرفع ما علق بها من التباس فيقول: إن المعتزلة لم تنكر عذاب القبر وإنما الذى أنكره ضرار بن عمرو، وأن منشأ اللبس فى ذلك راجع إلى كون ضرار من أصحاب واصل، فظن كثير من الناس أن ذلك ما أنكرته المعتزلة[٨].

---

(١) العقد الفريد ١/ ٣٤١، انظر الرسالة كاملة من هذا البحث.

(٢) ترجم له ابن حجر فى اللسان ٣/ ٢٠٣، والذهبى فى ميزان الاعتدال ١/ ٤٤٢.

(٣) الخياط، الانتصار، ص٩٩.

(٤) الفصل ٤/ ١٩٢.

(٥) فضل الاعتزال ص١٦٣س٢٢.

(٦) فضل الاعتزال ص١٦٣.

(٧) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص٦٩.

(٨) فضل الاعتزال ص٢٠١.

ومن المحتمل أن يكون سبب انفصام هذه العلاقة يرجع أساسا إلى اختلاف فى الرأى وتباين فى أصول المذهب، فقد ذهب ضرار إلى القول بأن أفعال العباد مخلوقة لله وأنها إكساب للعباد[١]، وفى ذلك مخالفة واضحة لأحد مبادئ المعتزلة وهو القول بالعدل، كما خالفهم فى مبدأ التوحيد حيث جوز رؤية الله يوم القيامة بحاسة سادسة يرى بها المؤمنون «ماهية الله»[٢]، ولضرار آراء أخرى بعيدة كل البعد عن مذهب المعتزلة وبالأخرى عن مذهب أهل السنة الذى اقترب منه أفعال العباد. فقد أنكر قراءة ابن مسعود وقراءة أبى بن كعب وشهد بأن الله تعالى لم ينزلهما[٣] ثم أنه شك فى إيمان جميع المسلمين وقال: «لا أدرى لعل سرائر العامة كلها شرك وكفر»[٤].

أما القاضى عبد الجبار فقد صور لنا سوء العلاقة بين الضرارية والمعتزلة فى قوله: «.. فأذناب المعتزلة ومن دونهم رؤساء سائر الفرق كضرار بن عمرو أخذ عنهم ثم خالفهم فكفروه وطردوه ومن عده من المعتزلة فقد أخطأ لأننا نتبرأ منه فهو من المجبرة»[٥].

وذكر الأشعرى فى مقالاته أنه يقول فى مسألة الصفات أن «معنى الله عالم أنه ليس بجاهل ومعنى أنه قادر ليس بعاجز ومعنى أنه حى ليس بميت»[٦] وهذا ما جعل الشهرستانى يقول فى أصحاب ضرار وحفص الفرد: «واتفقا فى التعطيل» فهو إذن ينفى الصفات عن البارى جل شأنه ولعله أخذ القول بنفى الصفات عن واصل أو عن جهم أو عن غيرهما من نفاة الصفات فى عصره[٧] كما ذهب إلى أن الأجسام إنما هى أعراض مجتمعة[٨].

وهذا ما لاحظه البغدادى فقال: «وأما البكرية والضرارية فكل واحدة منهما فرقة ليس لها تبع كثير»[٩].

---

(١) الفرق بين الفرق ص٢١٤، ابن حزم: الفصل ٤/ ١٩٢ط١، ١٣٢٠ الملل والنحل ١/ ٩١.
(٢) ن.م.
(٣) ن.م.
(٤) لسان الميزان ٣/ ٢٠٣.
(٥) فضل الاعتزال ص٣٩١ س١٣.
(٦) مقالات الإسلاميين ١/ ١٦٦.
(٧) الغنيمى التفتازانى: دراسات فلسفية ص٦٢.
(٨) لسان الميزان ٣/ ٢٠٣.
(٩) الفرق بين الفرق ص٢٥ .

علاقة واصل ببشار:

لقد تحدثت عدة مصادر عن علاقة واصل ببشار، ولكنها لم تذكر شيئا عن نشأة هذه العلاقة وظروف تكوينها، كما أنها أجملت القول عند تحديثها عن اضطراب هذه العلاقة، وإدارة كل منهما للآخر ظهر المجن، ونحن إذا تأملنا فى الحياة الدينية لمجتمع البصرة فى عهد واصل بن عطاء، ندرك بجلاء كثرة المذاهب والنحل، التى كانت تزخر بها هذه الحياة، ونتيجة لذلك، كان الجدل قائما بين مختلف الفرق على أشده، ولعل هذا كان سببا فى التقاء واصل ببشار، وبغيره من أصحاب الفرق، ثم أن رواية الأصفهانى فى كتابه «الأغانى» تلقى المزيد من الأضواء عن الظروف التى نشأت فيها هذه العلاقة.

روى الأصفهانى عن يحيى بن على، قال: حدثنى أبى عن عافية بن شبيب، قال حدثنى سعيد بن سلام قال: كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام. عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، وبشار بن برد الأعمى، وصالح بن عبد القدوس، وعبد الكريم بن أبى العوجاء ورجل من الأزد قال أبو محمد: (يعنى جرير بن حازم) فكانوا يجتمعون فى منزل الأزدى ويختصمون عنده، فأما عمرو وواصل فصارا إلى الاعتزال، وأما عبد الكريم وصالح فصححا التوبة[1]، وأما بشار فبقى متحيرا مخلطا، وأما الأزدى فمال إلى قول السمنية[2].

ويبدو أن علاقة واصل ببشار نشأت فى إطار الجدل والمناظرة وخاصة فى المسائل العقدية والآراء السياسية، كما أنه من المرجح أن تكون هذه العلاقة ليست عدائية لأن بشارا وإن كان فى حيرة فكرية وقلق عقدى فإنه لم يصرح بشىء حسب هذه الرواية- يفهم منه الإلحاد أو الزندقة ولربما آراؤه لما تنضج بعد وإنما كانت فى حالة تخمر. بل إن بشار بن برد كان من المعجبين بواصل غاية الإعجاب فى هذه المرحلة، ويظهر ذلك فى تفضيله لواصل فى الخطبة التى ألقاها بين يدى والى البصرة على خالد بن صفوان[3]

---

(١) الظاهر أن عبد الكريم وصالحا قد عادا ثانية إلى سابق ما اعتقداه من الثنوية وبسبب هذا الاعتقاد قتلا فى عهد المهدى الذى كان شديدا على الزنادقة (الأغانى ٣/ ١٤٠، معجم الأدباء ١٢/ ١٦).

(٢) الأغانى ٣/ ٢٢٤، ابن نباتة، سرح العيون ص٢٠.

(٣) هو خالد بن صفوان بن عبد الله بن الأهتم كان علما من أعلام الخطابة وقد وفد إلى هشام وكان من سمار أبى العباس (المعارف ص١٧٧).

وشبيب بن شيبة[١] والفضل بن عيسى[٢] ونظمه لقصيدة يمدح فيها واصلا بهذه المناسبة فيقول[٣]:

أبا حذيفة قد أوتيت معجزة ... من خطبة بدهت من غير تقدير

وإن قولا يروق الخافقين معا ... لمسكت مخرس عن كل تحبير

تكلفوا القول والأقوام قد حفلوا ... وحبروا خطبا ناهيك من خطب

فقام مرتجلا تغلى بداهته ... كمرجل القين لما حف باللهب

وجانب الراء لم يشعر به أحد ... قبل التصفح والإغراق فى الطلب[٤]

وقال أيضا:

فهذا بديه لا كتحبير قائل ... إذا ما أراد القول زوده شهرا

ولكن سرعان ما انقطع حبل المودة الذى كان يربط بين واصل وبشار، وساءت العلاقة بينهما إلى أبعد الحدود، والسبب فى ذلك أن بشارا قد صرح بآراء إلحادية خطيرة، دفعت بواصل إلى أن يتبرأ منه، ويهاجمه مهاجمة شديدة، فرد عليه بشار وهجاه هجاء مقذعا.

وقد ذكرت بعض المصادر هذه الآراء الإلحادية التى اعتنقها بشار نورد منها:

١- تكفيره للصحابة لأنهم تركوا بيعة على بن أبى طالب وتكفيره لعلى أيضا لأنه ترك قتالهم وكان يلزمه قتالهم كما لزمه قتال أصحاب صفين، وروى أنه قيل له: ما تقول فى الصحابة؟ قال: كفروا. فقيل له: فما تقول فى على؟ فتمثل بقول عمرو بن كلثوم:

وما شر الثلاثة أم عمرو ... بصاحبك الذى لا تصبحينا[٥]

ونتيجة لذلك، فقد كفر جميع الأمة بعد الرسول ﷺ.

---

(١) شبيب بن شيبة كان من رهط خالد بن صفوان وكان بينهما منافسة شديدة انظر ترجمته فى تهذيب التهذيب ٤/ ٣٠٧ وعيون الأخبار فى مواضيع كثيرة، والبيان والتبيين ١/ ٢٤ وذكر القاضى عبد الجبار فى طبقاته أنه من أصحاب عمرو بن عبيد فضل الاعتزال، ٢٥٢.

(٢) هو الفضل بن عيسى بن أبان الرقاشى أبو عيسى البصرى الواعظ «تهذيب التهذيب ٣/ ٢٨٣» وعده البلخى من أهل البصرة القائلين بالقدر «باب ذكر المعتزلة ص٩٦» وكذلك القاضى عبد الجبار فى طبقات المعتزلة ص٣٤٢.

(٣) البيان والتبيين ١/ ٢٤، الأغانى ٣/ ٢١٨ معجم الأدباء ١٩/ ٢٤٣ باب ذكر المعتزلة ص٦٥.

(٤) يشير إلى لثغة واصل.

(٥) وهو البيت السادس من معلقة عمرو بن كلثوم التى مطلعها: =

وكان بشار فى معتقده هذا تابعا لرجل من الرافضة يعرف بأبى كامل وإليه تنسب فرقة «الكاملية»(١).

٢- قوله بالرجعية أى الاعتقاد فى الرجوع بعد الموت إلى الدنيا قبل يوم القيامة(٢).

وفاتــه:

بعد أن قضى واصل حياة حافلة بالنشاط الفكرى والجهاد العقدى فأسس مذهب الاعتزال وكون له الأتباع والأنصار وذاد عن العقيدة الإسلامية فأبعد عنها خطر الزنادقة من المانوية والسمنية وأبطل قول الغلاة من الشيعة والخوارج توفى أبو حذيفة سنة ١٣١هـ/٧٤٨م.

مصنفاته:

لقد أشارت عدة مصادر إلى غزارة إنتاج واصل الفكرى، وكثرة مؤلفاته فى مختلف فنون المعرفة الرائجة فى عصره، بل إن البعض منها نوهت بأسبقية الرجل فى التأليف فى مباحث علم الكلام، واتخاذ كتبه أصلا فى مثل هذه المباحث. وروى القاضى عبد الجبار أن أبا الهذيل صار إلى أم يوسف امرأة واصل فدفعت إليه قمطرين(٣)، وذكر القاضى أيضا فى ثنايا ترجمته لواصل: «أنه الأصل فى علم الكلام لكثرة ما صنف فيه»(٤)وأشار اليافعى إلى أن له عدة تصانيف فى علم الكلام(٥)، كما أوضح صاحب معجم الأدباء أن له خطبا وحكما من الكلام ومناظرات ورسائل(٦)، ونقل أبو هلال العسكرى عن الجاحظ فقال: لم نعرف فى الإسلام من كتب على أصناف الملحدين وعلى طبقات الخوارج وعلى غالية الشيعة والمشابهين فى قول الحشوية قبل واصل وكل أصل تجده فى أيدى العلماء فى الكلام فى الأحكام فإنما هو منه(٧).

= الا هبى بصحنك فاصبحنا ولا تبقى خمور الأندرينا

تصبحينا: تسقينا الصبوح وهو الشراب أول النهار.

(١) البغدادى، الفرق بين الفرق ٥٤، نكت الهميان للصفدى ص١٢٧، الأغانى ٣/ ٢١٣.

(٢) الفرق بين الفرق ص٥٤، البيان والتبيين ١/ ٢٤ معجم الأدباء ١٩/ ٢٤٤ الأغانى ٣/ ٢١٨.

(٣) فضل الاعتزال ص٢٤١.

(٤) ن.م ص٢٣٤.

(٥) مرآة الجنان، ١/ ٢٧٥.

(٦) ياقوت معجم الأدباء، ١٩/ ٢٤٩.

(٧) الأوائل، مخطوط ورقة ١٩٦، فضل الاعتزال ص١٦٢.

ولكن هذه المصادر وإن أشادت بكثرة مصنفات واصل وتنوعها فإنما لم تفصل القول فى شأنها، ولذلك قام الأستاذ الغنيمى التفتازانى[١] بمحاولة لإحصاء هذه المؤلفات وإلقاء بعض الأضواء على مضامينها.

وعلى الرغم من أهمية هذه المحاولة إلا أنها لم تكن شاملة لجميع آثار واصل، كما أنها غير مستوفاة لكل التحقيقات حول هذا الموضوع، ونتيجة لذلك فقد تتبعنا مختلف المصادر التى تحدثت عن واصل، واستخرجنا منها ثبتا نعتقد أنه مستوف لكل آثار واصل ويتضمن:

١- كتاب الألف مسألة فى الرد على المانوية: ذكره القاضى عبد الجبار[٢] وصاحب «المنية والأمل»[٣] والحاكم[٤] فى شرح «شرح العيون» وهذا الكتاب كما يفهم من اسمه أنه فى الرد على عقائد المانوية التى كانت أعظم خطر يتهدد الإسلام فى عصر واصل، وكان بشار بن برد من معتنقيها، وقد رأينا موقف واصل من ذلك، ويبدو أن لهذا الكتاب أهمية فائقة، لأنه يعتبر أول تأليف فى الرد على الفرق المناوئة للإسلام كما أن هذا الكتاب كان عديد الأجزاء فقد ذكر القاضى عن أبى عمر الباهلى أنه قال: «قرأت لواصل الجزء الأول من كتاب «كتاب الألف مسألة فى الرد على المانوية»، قال: فأحصيت فى ذلك الجزء نيفا وثمانين مسألة ولكن هذا الكتاب لم يبق له أثر ولربما استفاد منه رؤساء المعتزلة من بعد واصل[٥].

٢- كتاب أصناف المرجئة: ذكره ابن النديم[٦] والذهبى[٧] وابن خلكان[٨] وابن حجر[٩] وياقوت[١٠] ويفهم من العنوان أن موضوعه فى الرد على المرجئة وبيان أصنافهم

---

(١) قدم الأستاذ د. أبو الوفا الغنيمى بحثا عن واصل مساهمة منه فى تكريم الدكتور مذكور بمناسبة بلوغه السبعين عاما وقد وقع نشر الأبحاث التى قدمت بهذه المناسبة بعنوان: «دراسات فلسفية مهداه إلى الدكتور إبراهيم مذكور» بإشراف الدكتور عثمان أمين-القاهرة ١٩٧٤.

(٢) فضل الاعتزال ص٢٤١.

(٣) ابن المرتضى المنية والأمل ص٤٧.

(٤) هو أبو أسعد الحاكم الجشمى البيهقى المتوفى سنة ٤٩٤هـ صاحب كتاب «شرح العيون» اعتمده فؤاد سيد فى تحقيق طبقات المعتزلة للقاضى عبد الجبار وقد نشر منه الطبقة الحادية عشرة والثانية عشرة من طبقات المعتزلة ضمن كتاب فضل الاعتزال وأما بقية أجزائه فما زالت مخطوطة ونحن لم نطلع على هذه المخطوطة ولكننا نقلنا ذلك عن المحقق.

(٥) فضل الاعتزال، ص٢٤١.

(٦) الفهرست ص٢٥١.

(٧) ميزان الاعتدال ٤/ ٣٢٩.

(٨) وفيات الأعيان ٦/ ٧.

(٩) لسان الميزان ٦/ ٢١٤.

(١٠) معجم الأدباء ٩، ١/ ٢٤٧.

ومذاهبهم والظاهر أن هذا الكتاب ذو أهمية بالغة لأن صاحبه عندما أبدى رأيه فى مرتكب الكبيرة وأنه فى منزلة بين المنزلتين، كان يقصد بذلك الرد على المرجئة التى ادعت أنه لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ولذلك فقد اصطدم واصل بالمرجئة اصطداما مباشرا ورد عليهم ردا قويا[1] ولا بد أن يكون هذا الكتاب متضمنا لهذه الردود والمناظرات.

٣- **كتاب التوبة**: ذكره ابن النديم، والذهبى، وابن خلكان، وابن حجر، وموضوع هذا الكتاب وثيق الاتصال بالمبدأ الذى ظهرت بسببه فرقة المعتزلة وهو حكم مرتكب الكبيرة، وسوف نتعرض إلى هذه المسألة عند الحديث عن أصول المعتزلة.

٤- **كتاب معانى القرآن**: ذكره ابن النديم، وابن خلكان، وابن حجر، والدوادى[2]ويبدو أن هذا الكتاب فى تفسير القرآن لأن بعض المصادر ذكرت أن واصل ابن عطاء روى عن الحسن التفسير فلعل هذا الكتاب قد ضمنه واصل مروياته من التفسير وربما أضاف إليها تفسيره لبعض الآيات حسب أصول الاعتزال التى أحدثها.

٥- **كتاب الخطبة التى أسقط منها الراء**: ذكرها جل المترجمين لواصل ووصفها المقريزى بأنها رسالة طويلة لم يذكر فيها حرف الراء وهى إحدى بدائع الكلام. وقد وقع نشر هذه الخطبة بعناية الأستاذ عبد السلام هارون ضمن سلسلة «نوادر المخطوطات» المجموعة الثانية ومهد لها بمقدمة رائعة استغرقت خمس عشرة صفحة أما الخطبة فلم تستغرق سوى ثلاث صفحات أى من ص١٣٤-١٣٦ وطبعت بالقاهرة سنة ١٣٧١هـ/ ١٩٥١م.

٦- **كتاب طبقات أهل العلم والجهل**: ذكره ابن خلكان وياقوت، ويظهر أن أبا حذيفة قد صنف فى كتابه هذا مختلف الفرق الكلامية التى تخالفه فى أصول الاعتزال كالجبرية والحشوية والمرجئة وغيرهم من الجهلة والسفلة-حسب تعابير رؤساء المعتزلة من بعد واصل-أما من قال بالاعتزال فهو من أهل العلم والمعرفة وقد نسب الحصرى إلى واصل قولا يفهم منه هذا الاحتمال[3].

٧- **كتاب المنزلة بين المنزلتين**: ذكره ابن النديم وابن خلكان والمقريزى وياقوت وهو كما يتضح من العنوان يتعلق موضوعه ببحث الأصل الأول من الأصول التى قال بها واصل والذى بسببه انعزل واصل عن حلقة الحسن وشرع فى تأسيس مذهبه ولا

(١) انظر نماذج من رد واصل على المرجئة فضل الاعتزال ص٢٤١.
(٢) طبقات المفسرين ٢/ ٣٥٦.
(٣) زهر الآداب ٢/ ٤٧٣ وانظر الملحق الخاص بآثار واصل ص٣١٨ من هذا البحث.

يستبعد أن تكون أفكار واصل فى هذا الكتاب شبيهة بما روته بعض المصادر[١] عن مناظرة واصل لعمرو بن عبيد فى تسمية مرتكب الكبيرة.

٨- **كتاب الخطب فى التوحيد والعدل:** ذكره ابن النديم وذكره ياقوت بعنوان «الخطب فى التوحيد» ويبدو أن هذا الكتاب هو الذى ذكره المقريزى بعنوان «كتاب التوحيد». وورد فى بحث للأستاذ البير نصرى نادر بعنوان «علم الكلام»[٢]، إن هذا الكتاب نشره «هوتسما» فى المجلة الفنوية لمعرفة علوم الشرق ص٢٢٠ سنة ١٨٩٠م، وقد دفعنى هذا القول إلى الجد فى الطلب للاطلاع على هذا الكتاب، وفعلا فقد تحصلت على نسخة مصورة لما أشار إليه الأستاذ نادر، ولكنى فوجئت بأن هوتسما لم ينشر كتاب واصل هذا وإنما كتب مقالا للتعريف بشيوخ المعتزلة مبتديا بمؤسس المذهب واصل بن عطاء.

٩ - **كتاب السبيل إلى معرفة الحق:** ذكره ابن النديم وابن خلكان وياقوت.

١٠- **كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد:** ذكره ابن النديم وابن خلكان وياقوت وقد أورد صاحب العقد الفريد[٣] هذه الرسالة لم تجعل لها عنوانا بل ذكرها تحت عنوان «ما جاء فى رد المأمون على الملحدين وأهل الأهواء» وتتضمن هذه الرسالة دعوة عمرو بن عبيد إلى الكف عن تفسير التنزيل بالرأى وتأويل الأحاديث تأويلا يبعدها عن الغرض الذى قيلت من أجله.

١١- **كتاب فى «الدعوة»** ذكره ابن خلكان: ويبدو أن هذا الكتاب قد ضمنه واصل نصائحه إلى الدعاة الذين أرسلهم إلى العديد من الأمصار الإسلامية لينشروا مذهب الاعتزال، ويردوا على المناوئين للإسلام، وقد أورد القاضى عبد الجبار نصيحة واصل إلى حفص بن سالم عندما أرسله إلى ترمذ لمناظرة جهم فى الإرجاء وتعتبر مزيجا من الاستدلال العقلى وأسلوب الدعوة.

١٢- **كتاب «الفتيا»:** ذكره المقريزى ويظهر أن هذا الكتاب قد تضمن فتاوى واصل الفقهية لأن الرجل حسبما ذكرت بعض المصادر قد بلغ رتبة الاجتهاد وكان من أقدر الناس على استنباط الأحكام الشرعية. حكى القاضى أن واصلا كان من أعلم الناس بغامض الفتيا»[٤].

---

(١) أمالى المرتضى ١/١٦٥، فضل الاعتزال ص٢٤٥.

(٢) أحد البحوث التى نشرت فى كتاب الفكر الفلسفى فى مائة سنة بيروت ١٩٦٢ص١٢١، وكذلك أنظر كتاب «مذهب الذرة» عند المسلمين لبينس تعليق أبى ريدة هامش ص٨٠.

(٣) العقد الفريد ١/٣٤١ وأنظر أيضا الملحق الخاص بآثار واصل.

(٤) فضل الاعتزال ص٢٣٦.

١٣- **خطبته في النكاح:** أوردها القاضى عبد الجبار فى طبقاته[1] أولها «الحمد لله ذى النعم الشاملة والحجج الكاملة . . .» وخاتمتها «وقد أتاكم فلان طالبا وصلكم وهو العزيز على قومه وخاطبا فلانة وباذلا من الصداق كذا فجزى الله من أحسن إحسانا».

١٤- **خطبته فى الرد على جعفر الصادق:** فى قضية العدل الإلهى ذكرها عبد الجبار[2] وابن المرتضى بدايتها «الحمد لله العدل فى قضائه الجواد بعطائه»، ونهايتها «فإن تقبل الحق تسعد به وإن تصدف عنه تنوء بإثمه».

كما أثر عن واصل بعض الأبيات الشعرية سنوردها عند الكلام عن آثار واصل.

ويتضح لنا من هذا العرض أن جل مؤلفات واصل تتعلق بمباحث علم الكلام ويمكن أن نصنفها حسب المواضيع التى تناولتها كما يلى:

١- أصول الاعتزال:

أ - كتاب المنزلة بين المنزلتين.

ب- الخطب فى التوحيد والعدل.

جـ- التوبة لأنه يتعلق بمصير مرتكب الكبيرة إذا خرج من الدنيا على توبة أو غير توبة.

٢- الرد على الفرق الكلامية:

أ - كتاب أصناف المرجئة.

ب- كتاب السبيل إلى معرفة الحق.

جـ- كتاب الدعوة.

د - خطبته فى الرد على جعفر الصادق.

هـ- كتاب طبقات أهل العلم والجهل.

٣- التفسير والفقه:

أ - كتاب معانى القرآن.

ب-كتاب الفتيا.

٤- الأدب:

أ - خطبته التى أخرج منها الراء.

ب- أشعاره.

---

(١) ن.م ص٢٣٨.

(٢) ن.م ص٣٣٩.

٥- المواعظ:

أ - رسالته إلى عمرو بن عبيد.

ب- خطبته فى النكاح.

ومما يؤسف له أن هذه المصنفات قد فقدت ولم يبق منها إلا بعض الرسائل والخطب، ولو سلمت هذه المصنفات من التلف والاندثار لاستفدنا منها إفادة كبيرة، إذ بها نستطيع أن نعرف بدقة آراء واصل ومنهجه فى التفكير، كما أنها تعطينا صورة صادقة عن الصراع العقدى الذى كان سائدا فى ذلك العصر، وتبرز لنا أيضا جهود واصل وأتباعه فى الدفاع عن العقيدة الإسلامية(١).

ولعل السبب فى إتلاف كتب واصل ومن تبعه من رجال الاعتزال يرجع أساسا إلى العداء الشديد الذى كانت تغلى به نفوس أهل السنة ضد المعتزلة،ولذلك ما إن سقطت دولة الاعتزال فى عهد المتوكل(٢)حتى هب أهل السنة يصبون جام غضبهم على المعتزلة وتصوروا أن استئصال هذا المذهب لا يكون إلا بالقضاء على كل أثر من آثارهم حتى يقضى عليهم وتطمس معالم مذهبهم؛ ولذلك شنوا الغارة على كتبهم ومصنفاتهم بالإحراق والتدمير، وقد روت العديد من المصادر أحداثا كثيرة تصور لنا العصبية والصراع العنيف بين أهل السنة والمعتزلة من ذلك مثلا: كتاب المتوكل إلى الأمصار الإسلامية الذى يأمر فيه الناس بترك النظر والمباحثة فى الجدال والترك لما كان عليه الناس فى أيام المعتصم والواثق، وأمر الناس بالتسليم والتقليل، وأمر الشيوخ والمحدثين بالتحديث وإظهار السنة والجماعة(٣)وكذلك أيضا ما قام به بعض الخلفاء من بعده مثل القادر بالله والقائم بأمر الله فقد أصدر كل منهما مرسوما يتضمن التبرؤ من الاعتزال والرفض والطعن فى كل الفرق الكلامية المخالفة لمذهب أهل السنة ويسمى «بالاعتقاد القادرى(٤)والثانى «بالاعتقاد القائمى»(٥).

---

(١) واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية ص٩١ سليمان الشوايشى.

(٢) أول خلفاء العصر العباسي الثانى وهو ما يسمى «بعصر نفوذ الأتراك» تولى الخلافة سنة ٢٣٢هـ/ ٢٤٧هـ مال إلى أهل السنة وعمل على نصرتهم ونكل بالشيعة والمعتزلة «مروج الذهب للمسعودى» ٥/ ٥ طبعة بيروت ١٩٧٤.

(٣) المسعودى: مروج الذهب ٥/ ٥ بيروت ١٩٧٤.

(٤) نسبة إلى الخليفة العباسى القادر بالله كان خاضعا لرجال الحديث حتى أنه أصدر كتابا يتضمن تفضيل مذهب أهل السنة والطعن على المعتزلة ونقض آراؤهم وقد وقع على هذا الإشراف والقضاة والشهود والفقهاء والوعاظ وكان ذلك سنة ٤٢٠هـ١٠٢٩م (ابن كثير: البداية والنهاية ١٢/ ٦، ابن الجوزى: المنتظم ٨/ ٤١).

(٥) نسبة إلى الخليفة العباسى القائم بأمر الله تولى الحكم بعد أخيه القادر بالله وقد أصدر هو الآخر كتابا

كما سجل لنا هذه الحقيقة اثنان من المستشرقين هما «أرنولد»و«نيبرج» يقول الأول: إن ثورة أهل السنة على المعتزلة بلغت حدا من النجاح فى إتلاف كل مؤلفات هذه الفرقة يجعل المؤرخ مضطرا حتى الآن إلى الرجوع فى معرفة تاريخهم ومذاهبهم إلى مؤلفات قوم نظروا إليهم كما ينظرون إلى الزنادقة وكتبوا عنهم بروح التعصب»[١]ويقول «نيبرج» فى حديثه عن كتاب الانتصار لأبى الحسين الخياط: «هو من تركة المعتزلة ولا يخفى على عالم أن هذا الصنف من الكتب العربية قلما انتهى إلى هذا العصر ذلك لما نزل بمنازله من الإحراق والتدمير وصب على رؤوس أصحابه من التقبيح والتكفير و. . . »[٢].

تلاميذ واصل:

استطاع واصل بما وهب من عبقرية فذة وقدرة على الجدل والمناظرة، أن يجد لمذهبه الاتباع والأنصار والمتحمسين لنشر الاعتزال والدعوة له فى حياته وبعد مماته، وقد أشارت عدة مصادر إلى تلاميذ واصل أو أصحابه كما عبر عن ذلك صاحب طبقات المعتزلة[٣]ولعل أولهم عمرو بن عبيد[٤] الذى كان على مذهب أهل السنة ومن أصحاب الحسن البصرى،ولكن واصلا أزاحه عن أهل السنة[٥]واقنعه بصحة رأيه فى مرتكب الكبيرة، فاعتزل عمرو حلقة أستاذه الحسن وصار تابعا لواصل فى المذهب، ولكن ليس معنى هذا أن عمرو بن عبيد تلميذ لواصل وربما هو زميله فى الاعتزال، وقرينه فى المذهب فضلا عن زمالتهما فى الأخذ عن الحسن، بل إن بعض كتاب الفرق، اعتبروا عمرو بن عبيد أول من آزر واصل فى تأسيس مذهب الاعتزال، ونافح عنه ودعا إليه، وبذلك لم يبق أى مجال للشك فى أن عمرو بن عبيد لم يتتلمذ على واصل ولا أدل على ذلك من اعتبار القاضى عبد الجبار لكل من واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد فى طبقة واحدة وهى الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة[٦]بينما تلاميذ واصل جعلهم فى الطبقة الخامسة[٧].

=مليئا بالحقد والضغينة على المعتزلة والرافضة جاء فيه «وعلى الرافضة لعنة الله وكلهم كفار ومن لم يكفرهم فهو كافر: ابن الجوزى، المنتظم ٨/٢٤٩.

(١) بلبع، أدب المعتزلة ص١٦.

(٢) مقدمة الانتصار للخياط ص٥.

(٣ القاضى عبد الجبار: فضل الاعتزال ص٢٥١.

(٤) الملل والنحل ١/٤٨ آخر سطر.

(٥) البغدادى: تاريخ بغداد ١٢/١٦٦.

(٦) فضل الاعتزال ص٢٢٩.

(٧) ن.م ص٢٥١.

ومن تلاميذ واصل الذين كـانت لهم شهرة كبيـرة الإمام زيد بن على بن الحسن الذى تنسب إليه فـرقة «الزيدية»[1]من الشـيعة وقـد تتلمذ زيد على واصل وأخـذ عنه الأصول الاعتـقادية[2]وبذلك اعتنق زيد مـذهب الاعتزال لأنه قد وجـد فى أصول هذا المذهب ما يفى بأغراضه السـياسية ويتماشى مع نوازعـه النفسية كما وجد فى شـخصية أستاذه واصل بن عطاء ما يصـبو إليه من مثل عليا كالجرأة فى الـتفكير والزهد فى الدنيا والثبات على المبدأ، ولذلك تغاضى عن موقف واصل من جده الذى جوز عليه الخطأ فى حربه لأصحاب الجمل، كما لم يأبه بمعارضة بعـض أفراد البيت الهاشمى له فى متابعته لواصل فقد عاب عليه أخوه محمد الباقر فى أخذه عن واصل لأنه كان يجوز الخطأ على جده ولأنه كان يتكلم فى القضاء والقدر على خلاف مذهب أهل البيت[3] كما اصطدم مع ابن أخيه دفاعـا عن واصل روى القاضى عبد الجبار أن جعـفر الصادق قال لواصل: «أتيت بأمر تفـرق به الكلمة وتطعن به على الأئمـة وأنا أدعوك إلى التـوبة» فرد واصل وتكلم زيد وأغلظ لجعفر وقال:«ما منعك من اتباعه إلا الحسد لنا ثم تفرقوا»[4].

ويمضى زيد بن على فى متابعة واصل والتمسـك بمبادئ الاعتزال حتى فى أحرج الظروف، حكى القاضى عـبد الجبار عن أبـى الحسين الخيـاط «أن زيد بن على لما خرج على هشام بن عـبد الملك بالكوفـة جاءه ابن الخطاب فقـال: عرفنا ما تذهب إليـه حتى نبايعك فـقال له زيد: اتق الله فليس هذا وقت محنة فـقال: لا أرضى إلا بها فـقال له زيد: فاسـمع منى أنى أبرأ إلى الله من القدرية (المجبـرة) الذين حملوا ذنوبهم على الله تعالى، ومن المرجئة الذين أطمعوا الفساق فى عفو الله مع الأحرار، ومن الرافضة الذين رفضوا أبا بكر وعمـر، ومن المارقة الذين كفروا أمير المؤمنين، فـقال له: لست بصاحبنا ثم توجه هو وأصحابه إلى المدينة يقولون لبيك جعفر لبيك جعفر»[5].

كمـا أعلن زيد فى شيعـته قبل الخـروج أن الغرض من ثورته هو مقـاومة الظلم والطغيان والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. نقل صاحب الفخرى فى الآداب السلطانية

(١) عن فرقة الزيدية أنظر النوبختى، فرق الشيـعة تحقيق إبراهيم الزين ص٦٢ دار الفكر ببيروت الملل والنحل ١/ ١٥٥، ابن شاكر، الكتبى فوات الوفيات ٢/ ٣٥، تحقيق إحسان عباس دار صادر بيروت، ومن المراجع الحديثة الشابى مباحث فى علم الكلام ص١٠٩، أبو زهرة الإمام زيد طبعة أولى دار الفكر العربى-واصل ابن عطاء سليمان الشوايشى.

(٢) الملل والنحل ١/ ١٥٥ أما فى الفـروع فهم على مذهب أبى حنيفـة والشافعى (العلم الشامخ، للـمقبلى، ص٧).

(٣) فوات الوفيات، لابن شاكر ٢/ ٣٥، ابن خلدون، تاريخ، ٣/ ٣٦٧، بيروت.

(٤) فضل الاعتزال ص٢٣٩.

(٥) ابن طباطبا: الفخرى فى الآداب السلطانية ١٢٠ مصر١٩٢٣.

أنه قال: «والله كنت أستحى من رسول الله ﷺ أن أرد عليه الحوض غدا ولم آمر بمعروف فى أمته ولم أنه عن منكر».

يقول القاضى عبد الجبار: قال ابن برد إذ كان زيد بن على لا يخالف المعتزلة إلا فى المنزلة بين المنزلتين. وأن الإمام جعفر لا ينكر على واصل القول بالعدل، بل المنزلة بين المنزلتين يقول القاضى إن صحت الرواية[1].

مذهب واصل الكلامى:

يقيم واصل منهجه الكلامى على ثلاثة أصول: كتاب الله تعالى الذى لا يحتمل التأويل، وخبر جاء مجىء الحجة، وعقل سليم ويشرح فيه لعلم الكلام وفق حكاية ابن عمرو والزعفرانى وابن حفص ابن العوام قال: سمعت واصلا يقول: لولا أنى أدعو الناس إلى العلم بالدين. يذكر اختلاف الناس فى الفتيا، ما نظرت فى حرف منه، ولكنى أطمع بذلك أن أجلبهم إلى العلم. وكان من أعلم الناس بغامض الفتيا[2]. بين الشهرستانى أصول مذهب واصل ابن عطاء، الواصلية، فقال: إن «اعتزالهم يدور على أربع قواعد[3]:

القاعدة الأولى: القول بنفى صفات البارى تعالى الزائدة على الذات من: العلم، والقدرة والإرادة، والحياة، وكانت هذه المقالة فى بدئها غير نضيجة وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر وهو: الاتفاق على استحالة وجود إلهين وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالما قادرا، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة، كما قاله الجبائى، أو حالتان كما قاله أبو هاشم. مال أبو الحسين البصرى إلى ردهما إلى صفة واحدة، وهى العالمية وذلك عين مذهب الفلاسفة وسنذكر تفصيل ذلك وكان السلف يخالفهم فى ذلك، إذ وجدوا الصفات مذكورة فى الكتاب والسنة.

القاعدة الثانية: القول بالقدرة الإنسانية أى الاقتداء الإنسانى وإنما سلك فى ذلك مسلك معبد الجهنى وغيلان الدمشقى. وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر مما كان يقرر قاعدة الصفات، فقال: إن البارى تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر

---

(١) فرق وطبقات الاعتزال ص٤٦.

(٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص٢٣٤ أبو القاسم البلخى، القاضى عبد الجبار، الحاكم الجشمى، تحقيق: فؤاد السيد.

(٣) الملل والنحل ص٥٧.

وظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحكم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله والرب تعالى أقدره على ذلك كله وأفعال العباد محصورة فى الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم. وهذا صحيح إذ التشريع الإلهى للإنسان إنما نبط بالمسئولية الإنسانية لذلك نرى أن سن الحدود والتعزيرات إنما يتناسب مع التكليف الإنسانى وإلا فكيف يعاقب الله إنسانا غير مسئول؟

قال: ويستحيل أن يخاطب العبد بـ«افعل» وهو لا يمكنه أن يفعل وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل ومن أنكره فقد أنكر الضرورة واستدل بآيات على هذه الكلمات.

ورأيت رسالة نسبت إلى الحسن البصرى، كتبها إلى عبد الملك بن مروان وقد سأله عن القول بالقدر والجبر، فأجابه بما يوافق مذهب القدرية واستدل فيها بآيات من الكتاب ودلائل من العقل ولعلها لواصل بن عطاء، فما كان الحسن ممن يخالف السلف فى أن القدر: خيره وشره، من الله تعالى. فإن هذه الكلمة كالمجمع عليها عندهم، والعجب أنه حمل هذا اللفظ الوارد فى الخبر(أى الحديث) على البلاء والعافية والشدة والراحة والمرض والشفاء والموت والحياة، إلى غير ذلك من أفعال الله تعالى، دون الخير والشر والحسن والقبيح الصادرين من اكتساب العباد.

وكذلك أورده جماعة المعتزلة فى «المقالات» عن أصحابهم.

القاعدة الثالثة: القول بالمنزلة بين المنزلتين، والسبب فيه أنه دخل واحد على الحسن البصرى فقال: يا إمام الدين! لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة- وهم وعيدية الخوارج- وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل- على مذهبهم- ليس ركنا من الإيمان، ولا يستحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمنا، وليس هو بكافر مطلق أيضا، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا فى ذلك اعتقادا؟

فتفكر الحسن فى ذلك. وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق، بل هو فى منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن اعتزل عنا واصل. فسمى هو وأصحابه معتزلة.

ووجه تقريره أنه قال: إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمى المرء مؤمنا، وهو اسم مدح. والفاسق لم يستجمع خصال الخير، ولا استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمنا وليس هو بكافر مطلق أيضا، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه ولا وجه لإنكارها لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالدا فيها، إذ ليس فى الآخرة إلا الفريقان: فريق فى الجنة وفريق فى السعير لكنه يخفف عنه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكفار.

وتابعه على ذلك عمرو بن عبيد، بعد أن كان موافقا له فى القدر وإنكار الصفات.

القاعدة الرابعة: قوله فى الفريقين من أصحاب «الجمل»[1] وأصحاب «صفين» إن أحدهما مخطئ، ولا بعينه. وكذلك قوله فى عثمان وقاتليه وخاذليه أن أحد الفريقين فاسق لا محالة، كما أن أحد المتلاعنين فاسق، لا بعينه- وقد عرفت قوله فى الفاسق- وأقل درجات الفريقين أنه لا تقبل شهادتهما، كما لا تقبل شهادة المتلاعنين. فلم يجوّز قبول شهادة على وطلحة والزبير على أبقة بقل وجوز أن يكون عثمان وعلى على الخطأ.

هذا قول رئيس المعتزلة ومبدأ الطريقة: فى أعلام الصحابة وأئمة العترة.

---

(١) جرت موقعة الجمل بين على بن أبى طالب وبين فريق على رأسه عائشة وطلحة والزبير بن العوام الذى لم يقروا له بالخلافة لما بويع بالخلافة فى مسجد المدينة فى يوم الجمعة ٢٥ من ذى الحجة سنة ٣٥هـ(فى ٢٤يونيه سنة٦٥٦هـ) وقد جرت المعركة بين الفريقين فى موضع خارج البصرة يقال له الخريبة، وذلك فى اليوم العاشر من جمادى الآخر سنة ٣٦هـ (٤ديسمبر سنة ٦٥٦م) ولم يدخل البصرة إلا بعد ذلك بثلاثة أيام. وبعد ذلك بشهر دخل الكوفة حيث مهد له واليه المخلص الأشتر النخعى، السبيل ومن هناك سار إلى المدائن، وعبر الفرات عند الرقة؛ وفى سهل صفين حارب جيش معاوية فى سلسلة من المعارك استمرت من ذى الحجة سنة ٣٦ حتى صفر سنة ٣٧هـ (يونيو-يوليو سنة ٦٥٧م) وكاد على أن ينال النصر الحاسم بفضل شجاعة الأشتر النخعى، وهنالك فكر عمرو بن العاص فى حيلة، بأن جعل جيوش الشام ترفع ورقات من المصحف على أطراف الرماح، إشارة إلى أنهم يفوضون الأمر إلى حكم كتاب الله وانطلت هذه الحيلة على جيوش العراق وطالبوا بالاحتكام إلى كلمة الله، ولم تنطل الحيلة على على ولكن اضطر اضطرارا إلى قبول ما عرض لأن أنصاره طالبوا بذلك، وهكذا وافق على التحكيم، وذلك بأن يختار كل فريق حكما عنه فاختار معاوية عمرو بن العاص، واضطر على-رغم معارضته-إلى قبول أبى موسى الأشعرى حكما يمثله، واجتمع الحكمان فى رمضان سنة ٣٧(فبراير سنة٦٥٨ أو سنة ٣٨ فى رأى فلهوزن، فبراير سنة ٦٥٩) وكان أبو موسى الأشعرى يرمى إلى جعل صهره عبد الله بن عمر خليفة ولهذا استسلم لعمرو بن العاص فى رأيه بأن معاوية على حق فى المطالبة بدم عثمان، وكان قد شاع أن لعلى ضلعا فى قتله فخلع أبو موسى عليا، وتلاه عمرو بن العاص فخلع عليا ونصب معاوية خليفة، على الرغم من احتجاج أبى موسى على أن عمرو بن العاص غرر به وخدعه. انظر مذاهب الإسلاميين ص٨٦ د.عبد الرحمن بدوى والفرق الإسلامية وحق الأمة السياسى ص٢٥ د.محمد إبراهيم الفيومى.

ووافقــه عمرو بن عــبيد على مــذهبه، وزاد عليه فى تفـسيق أحد الفــريقين، لا بعينه، بأن قــال: لو شهد رجلان من أحــد الفريقين مــثل على ورجل من عسكره، أو طلحة والزبير لم تقبل شهادتهما-وفيه تفسيق الفريقين وكونهـما من أهل النار. وكان عمرو من رواة الحديث، معروفا بالزهد.

يعلق د.بدوى فـيقـول: ويفـصل عبـد القاهر البـغـدادى فى الفرق بين الفـرق (ص١١٧-١٢٠) القاعـدتين الثالثة والرابـعة، ولا يشيـر إلى الأولى أدنى إشارة، وهذا واضح لأنه باعتـراف الشهرسـتانى نفسه كـانت هذه القاعدة الأولى غـير نضيـجة عند واصل، وإنما نضجت فيـما بعد بعد نفوذ الفلـسفة اليونانية أى بعـد واصل بحوالى مائة عام، ولهـذا لا محل لها لنسـبتهـا إلى واصل. أما القاعـدة الثانية وهى الخـاصة بخلق الإنسان لأفعـاله، فأشار إليها عـبد القاهر البغـدادى إشارة خفيفـة بأن قال: إن واصلا وصاحبـه عمرو بن عبـيد دعوا الناس «إلى قول القـدرية على رأى معبد الجـهنى، فقال الناس يومئذ لواصل: إنه مع كفره قدرى. وجرى المثل بذلك فى كل كافر قدرى»[(١)].

وهاك تفصيل ما قـاله بالنسبة إلى القاعدة الثالثة: كـان واصل من منتابى مجلس الحسن البصرى فى زمان فتنة الأزارقة وكان الناس يـومئذ مختلفين فى أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق[(٢)].

وبلغ من بأسه، علمه أنه أنفذ أصحابه إلى الآفاق، وبث دعاته فى البلاد قال أبو الهذيل: بعث عـبد الله بن الحارث إلى المغرب فـأجابه خلق كثير، وبـعث إلى خراسان حفص بن سالم[(٣)] فدخل ترمذ ولزم المسجد حتى اشتهر، ثم ناظر جهما فقطعه، ورجع إلى قول أهل الحق فـلما عاد حـفص إلى البصـرة رجع جهم إلى قول الـباطل، وبعث القاسم إلى اليـمن، وبعث أيوب إلى الجزيرة، وبعث الحسن بن ذكـوان إلى الكوفة[(٤)]، وعثمان الطويل[(٥)] إلى أرمينية، فقال يا أبا حذيـفة: إن رأيت أن ترسل غيرى فأشاطره جمـيع ما أملك حـتى أعطيه فـرد نعالى، فقـال: يا طويل اخرج فلعل الله أن يـنفعك فخرج للتجارة فأصاب مائة ألف، وأجابه الخلق(٥).

---

(١) ص١١٩ نشرة محى الدين عبد الحميد القاهرة بدون تاريخ.

(٢) الفهرست لابن النديم ص٥٦.

(٣) حفص بن سالم: من تلاميذ ومدرسة عمرو بن عبيد وقد تابع واصل وعمرو فى نظرياتهم العامة.

(٤) استجابم لدعوته فى الكوفة خلق كثير، وانضموا للمعتزلة.

(٥) عثمان الطويل: كان عـثمان تاجرا، وقد كان أحد رجال مدرسـة الحسن، ثم امتنع عنها وانضم لواصل. ويقول القاضى عبد الجبار: وله فى الفضل والعلم منزلة لا تخفى. (نشأة الفكر ص٤٨).

(٦) فرق وطبقات المعتزلة ص٤٤ الـقاضى عبد الجبار بن أحمد الهمذانى تحقـيق د.على سامى النشار. عصام الدين محمد على.

ومن هذه الطبقة: بشير الرحال، وسمى رحالا، لأنه كان له فى كل سنة رحلة فى حجيج أو غزاة، وكان ممن خرج من المعتزلة مع إبراهيم بن عبد الله بن الحسن وبايعوه. وقاتلوا معه، وقتل معه، وقيل له: ما يسرع بك إلى الخروج على المنصور؟ فقال: أرسل على بعد أخذه عبد الله بن الحسن، فأتيته، فأمرنى بدخول بيت فدخلته، فإذا بعبد الله بن الحسن مقتول، فسقطت مغشيا على، فلما أفقت أعطيت الله (كذا).

عثمان بن خالد الطويل وكنيته: أبو عمرو، وهو أستاذ أبى الهذيل وهو الذى بعثه واصل إلى أرمينية، كما قدمنا، وله فى الفضل والعلم منزلة لا تخفى.

ومن هذه الطبقة: حفص بن سالم وهو الذى بعثه واصل إلى خراسان وناظر جهما فقطعه وأجابه خلق كثير، وغيره من أصحاب واصل، كالقسم بن السعدى الذى بعثه إلى اليمن داعيا، وعمرو بن حوشب، وقيس بن عاصم، وعبد الرحمن بن قرة وابنه الربيع، والحسن بن ذكوان أجابه فى الكوفة خلق كثير وسائر الدعاة الذين بعثهم.

واصل وأصول الفقه

وكان أول من كتب فى هذا العلم فى أصول الفقه الإمام الشافعى (١٥٠/ ٧٦٠-٢٤٠/ ٨٢٠) حيث أملى فيه رسالته المشهورة[١] وعلى الرغم من تأخر هذا العلم فى الظهور فإن ما تناوله واصل من مسائل لا يمكن إدراجها فى غير هذا العلم، ومن بين آراء واصل فى هذا المجال قوله: «النسخ يكون فى الأمر والنهى دون الإخبار»[٢].

ولعل الفصل الذى عقده أبو الحسين البصرى فى كتابه «المعتمد»[٣] «والمتعلق بنسخ الأخبار» وكذلك ما أورده الآمدى فى كتابه «الأحكام»[٤]، والمحلى فى «شرح جمع الجوامع»[٥] فى هذا الغرض من شأنه أن يلقى بعض الأضواء على رأى واصل فى النسخ.

---

(١) واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية ص٢٧٢.

(٢) العسكرى، الأوائل ورقة ١٩٦، فضل الاعتزال، ص٢٣٤ ومعنى الخبر هنا هو الوحى المتعلق بحادثة، راجع تعليق بينس على هذه المسألة (مذهب الذرة عند المسلمين هامش ص١٢٥).

(٣) ج١، ص٢٠، ص٤١٩.

(٤) ج٣، ص٢٠٥.

(٥) بهامش الآيات البينات لأحمد العبادى، ٣/ ١٥٤ بولاق مصر ١٨٧٢.

وكان قول واصل بعدم جواز نسخ الأخبار هو فى الواقع تنزيه للذات الإلهية عن الاتصاف بالكذب وهو فى الآن نفسه رد مباشر على قول الكيسانية بالبداء[١] فقد أجمع أصحاب المقالات على أن المختار بن عبيد هو أول من قال بالبداء وذلك عندما تهيأ لقتال جـيش مصـعب بن الزبيـر وزعم أن الله أنزل عليـه الوحى يعـده بالنصـر، ولكنه منى بالهزيمة التى أظهـرت فساد تلك المعجزة الكاذبة، فلما سـئل عن ذلك قال المختار: إن الله تعالى كان قد وعدنى ذلك ولكنه بدا له.

واستدل على رأيه هذا بدليل نقلى وهو قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ ﴿٣٩﴾﴾ [الرعد]، ثم قال: «إذا جـاز نسـخ الأحكـام جـاز البـداء فى الأخـبار»[٢] وبعد أن لحقت الهزيمة بالشيعة أصبحوا يقبلون هذا القول كتفسير معقول لعدم تحقيق نبوءة النصر التى تنبأ بها إمامهم المهزوم[٣]، ونتيجة لذلك صار القول بالبداء من بعد المختار وكنا من أركان عقيدة الكيسانية[٤].

وقد شعـر واصل بخطورة القول بالبداء لأنه يؤدى حتمـا إلى وصف الله بصفات الحوادث كالكذب والجـهل، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا- فـتكفل بالرد على القائلين به، ومنع جواز نسخ الأخبار تنزيها للذات الإلهيـة عن الاتصاف بصفات النقصان ودرءا للتشـبيـه والتجسـيم، وتابع المعتزلـة واصلا فى هذا الرأى وردا على القائلـين بالبداء، فالخياط مـثلا قد تعرض إلى هذه المسألة أثناء رده على ابن الراوندى فـقال: «إن الفعال الذى تبدو له البداوات فى أفعـاله إنما ذلك لجهله بالأمور فإذا فعل فعلا وخـير بخير ثم تبين أنه ليس بصواب بدا له فيه وانتقل عـنه إلى غيره والموصوف بهذا منقوص والنقص من إعلام الحدث ويتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا[٥]»وإلى جانب هذا الرأى فقد ظفرنا برأى آخر لشيخ المعتزلة الأول يقسمْ فيه الخبر إلى خاص وعام؛ ولهذا الرأى أهمية فائقة لأنه أول رأى أبدى فى هذا الموضوع فـضلا عن كونه من الآثار العلمـية النادرة لمؤسس الاعتـزال، وقد أبرز أبو هلال العـسكرى هذه الخاصـية عند حـديثه عن واصل فـقال:

---

(١) معنى البـداء، لغة الظهور، وفى اصطلاح المتكلمين حـدوث أحوال جديدة ينشأ عنهـا تعديل فى الإرادة الإلهية السابقة، وقد بين الشهرستـانى أنواع البداء فقال البداء فى العلم وهو أن يظهر له خلاف ما علم، ولا أظن عاقلا يعتقد هذا، والبداء فى الإرادة وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم، والبداء فى الأمر وهو أن يأمر بشىء ثم يأمر بعده بخـلاف ذلك «دائرة المعارف الإسلامية، ٣/٤٣٨ الملل والنحل ١/١٤٩».

(٢) الملل والنحل، ١/١٤٩.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية مادة «البداء» ٣/٤٣٨ تحرير فولد تسيهر.

(٤) الفرق بين الفرق ص٣٨.

(٥) الانتصار ص, ٩٥

«وأول من قال الخبر خبران خاص وعام، فلو جاز أن يكون العام خاصا جاز أن يكون الخاص عاما ولو جاز ذلك لجاز أن يكون البعض كلا والكل بعضا والأثر خبرا والخبر أثرا»[١].

الحسن والقبح العقليين :

يذهب المعتزلة إلى أن العلم بالقبح والحسن من المعارف الضرورية التى يدركها العقل بل هى مركوزة فيه. وإذا كانت معرفة الحسن والقبح معرفة ضرورية وإذا كان الله عدلها فى تكاليفه الشرعية فالعقل يدرك أن الله لا يفعل القبيح وواجب عليه فعل الحسن.

ولقد فرعوا على ذلك عدة قضايا وسّعت الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة منها:

* عدم تعذيب أطفال المشركين.
* عدم تكليف العباد ما لا يطيقون.
* ووجود الثواب والعقاب.
* عدم جواز إظهار المعجزة على يد الكاذبين.

وكما هو شأن المعتزلة عندما يقررون رأيا يحرصون على تحديد المفاهيم ففرقوا بين الظلم والضرر، فقد يلحق الضرر بإنسان من غير ظلمه ثم بحثوا العلاقة بين الألم والضرر والقبيح..

كتكليف إنسان بعمل شاق قد يلحقه ضرر- من غير ظلمه إذا قدر الأجر المناسب، وقد يجرى الطبيب عملية جراحية فيلحق المرضى الألم لكن من غير ظلم.

يرى البصريون أن ما هو من باب التفضل فلا يجب على الله منه شيء.

بينما يرى البغداديون: أن التفضل يأخذ معنى الوجوب.

ولقد سادت نظرية التحسين والتقبيح العقليين، وكان لها أثرها على الفقهاء فى التوسع فى قواعد أصول الفقه العقلية لتوضيح الغاية الدينية واستخراج العلل للأحكام المعللة حتى فرز الأحكام وتصنيفها بين الحكم الذاتى والحكم المعلل الخاضع للقياس إنما هو فى حقيقة الأمر وراءه نظرية التقبيح والتحسين العقليين وكان من أوضح القواعد الأصولية تأثيرا القول بالاستحسان والمصالح المرسلة.

---

(١) الأوائل ورقة ١٩٦.

وحين يقول الفقهاء فى شروط الرشد: العقل والتمييز. . . بين وبين هو عين نظرية التقبيح والتحسين العقليين. أما اعتراض بعض متكلمى المذاهب فإنه يرجع إلى قضية أخرى هى التحسين والتقبيح الشرعيين. . ولا خلاف على ذلك، وكان أكثر المتكلمين على تعاطف تام مع المعتزلة وخاصة معتزلة البصرة الذين نقدوا مصطلح الذاتية الذى به البغداديون وأحلوا مكانه القول بالنسبية (الأحوال).

أثر المعتزلة على أصول الفقه:

كان قول المعتزلة بنظرية «الاستحسان العقلى» هو القمة الشاهقة التى بلغها الاعتزال.

وبفضل مقالة «الاستحسان العقلى» يبلغ المنهج العقلى عند المعتزلة أوجه وبفضلها يحتل المعتزلة مكانة ممتازة بين كبار المفكرين.

بقيت طويلا شغل الأصوليين الشاغل ذلك أنها فتحت ميدانا جديدا رائعا للبحث والنظر: ميدان البحث فى مقاصد الشريعة وأسرار أحكامها، أعنى فن «أصول الفقه» وبالرغم من أن أمهات الكتب فى «أصول الفقه» تسند تحريره إلى الشافعية إلا أن المعتزلة من دون شك كانوا هم طليعة هذا الباب كما هم طليعته فى ميادين أخرى.

والاستحسان العقلى الذى أخذ به الأحناف وهم أصحاب الرأى هو أن نتخذ «العقل» آلة لمعرفة «الحسن» من «القبيح» من الأفعال أو معيارا نقيس به «الخير» و«الشر» أو مقياسا نميز به «الموجود» من «المعدوم» فالاستحسان العقلى مبدأ فلسفى إذن يطبق فى ميدانين اثنين يجب عليك التمييز بينهما إن أردت فهم القضية.

فهنالك فرق عظيم إذن بين تطبيق مبدأ الاستحسان العقلى لمعرفة الخير من الشر، وتطبيقه لمعرفة الموجود من المعدوم، فاصطلاح الاستحسان العقلى يدل على الاصطلاحين: علم الأخلاق، وعلم ما وراء المادة، ولكلا العلمين غرضه وغاياته وحقائقه! ومحال أن نفهم ما يأتى فى كتب الفقه من خلط عجيب تظهر آثاره جلية فى تشعيب الأقوال وتنوعها وتدافعها وتضاربها فى هذا الباب.

للاستحسان العقلى إذن تطبيقان: تطبيق فى ميدان الأخلاق وتطبيق فى ميدان ما وراء الطبيعة. وحكمنا على الاستحسان العقلى فى الأخلاق قد يكون غير حكمنا عليه فيما وراء الطبيعة؛ لذلك وجب التمييز بين التطبيقين[1].

---

(١) راجع ما ذكرناه فى الجزء الخاص بأبى الحسن الأشعرى.

فمفهوم الاستحسان العقلى يطلق إذن على مسميين اثنين لا على مسمى واحد. . عن هذا نشأ خلط الفقهاء وتضاربت أقوالهم أحيانا. . . فلو فتحت كتاب «أصول الفقه» وتصفحت منه الفهرست لوجدت هذين البابين:

١- باب معنى الحسن والقبح والخلاف فى اتصاف الفعل بهما عقلا.

٢- باب تعلق حكم الله بالأفعال بناء على ما أدركه العقل فيها من حسن أو قبيح.

يقول محجوب بن ميلاد: فالمؤلف الأصولى كما ترى يستعمل الاستحسان العقلى فى المعنيين فهو فى باب يتخذه آلة لمعرفة الحسن من القبيح من الأفعال وهذا يخص السلوك أى الأخلاق. وهو فى باب يعرج إلى الرب ليعرف حكمه فى الأفعال فخرجنا من الأخلاق ودخلنا ما وراء الطبيعة وميدان «الموجود» ما دام الله تعالى حسب عبارة أبى نصر الفارابى «يحتل من فضيلة الوجود أعلى مرتبة».

نفهم الآن لم انحصرت مشكلة الاستحسان العقلى فى هذه النقطة:

هل الأفعال حسنة أو قبيحة فى حد ذاتها أى فى جوهرها؟ أم أن حسنها أو قبحها مستعاران أى أنها ليست حسنة لا قبيحة فى حد ذاتها، وإنما حسنها نشأ عن كون الشرع أمر بها، وقبحها إنما نشأ عن كون الشرع نهى عنها؟ نفهم أن من قال أن الأشياء حسنة أو قبيحة فى حد ذاتها فإنه يؤمن بأن العقل قادر على إدراك حسنها أو قبحها: وهذا بالضبط ما قال به المعتزلة. أما القائلون بأن الأشياء حسنة أو قبيحة لأن الشرع أمر بها أو نهى عنها فإنهم لا يقولون بالاستحسان العقلى بل يخبرون تتبع الأحكام والنصوص الواردة ويقيدون أنفسهم بها تاركين العقل فى جانب غير محكميه فى الأحكام وفى النصوص معلنين نزعتهم الجوهرية فى الجملة الشهيرة: «الشرع مثبت لا مخبر!» يعنون أن الشرع يقرر ما شاء، يقرر الحسن كما يقرر القبح وكان فى إمكانه أن يقرر خلاف ما قرر! وهذا هو شأن المثبت. أما لو كان مخبرا لا مثبتا لوجب عليه أن يكون مقيدا بصفات ما يخبر عنه، مخلصا لها، والقائلون بإثبات الشرع لا بإخباره هم أهل السنة وخاصة المسمين «بالسلف»ولا شك أن لكلا الحزبين حججا وبراهين يدلى بها. وقد ذكرها الفقهاء فى كتب «أصول الفقه» وهى حجج متفاوتة فى القيمة. متضاربة متدافعة.

يكفى أن نقول أن الفرق بين نزعة أولئك وهؤلاء فرق عظيم وأن الجو الذى يتنفس فيه أولئك ليس هو الجو الذى يتنفس فيه هؤلاء.

ولعل أحسن طريقة لبيان ذلك أن يحلل الإنسان كتابا من كتب أصول الفقه يكون أساسه الاستحسان العقلى، وكتابا آخر يكون أساسه مبدأ «السلف» القائل بأن الشرع مثبت لا مخبر . . . وهو تحليل لا يمكن إلا أن يكون شيقا وممتعا جدا بالنسبة للفكر الحى النابض الجوال[1] . . .

تبين لنا أن الاستحسان العقلى اصطلاح ينطبق على مسميين اثنين أو أنه مفهوم يطبق فى ميدانين: ميدان الأخلاق من جهة وميدان ما وراء الطبيعة.

كان الاستحسان العقلى وإصداع المعتزلة بهذه المقالة بدء بحوث جليلة فى تاريخ التفكير الإسلامى وفاتحة عهد جديد فى الدراسات الفقهية الإسلامية ناهيك أنه كان أول محاولة منظمة فى تاريخ الإسلام ترمى إلى استيعاب جوانب العقيدة الإسلامية بنظرة فلسفية شاملة! وإلى المعتزلة- فى هذا الباب- فضل عظيم فى تأسيس علم برمته هو من أهم العلوم الإسلامية وهو علم «أصول الفقه» . . .

وقد طبع «الاستحسان العقلى» هذا الفن بطابع لم يبل رغم مرور القرون وتغير العقول، حتى أن الأصولى مهما كانت نزعته ليجد نفسه بين اثنين: إما أن ينتصر له ويؤسس عليه بحوثه أو يقاومه ويحاول دحضه والإتيان بمبدأ جديد غيره ليبنى عليه دراساته وتفكيره . . .

كانت معظم كتب «أصول الفقه» التى بقيت لنا من تأليف الشافعية ومن تأليف الحنفية، فالمالكية والحنابلة ما كانوا ليحكموا العقل فى بحوثهم.

أما الحنفية وأما الشافعية فإنهم كانوا أجرأ فى تحكيم العقل لقولهم بالرأى أو بالقياس . . . وما الرأى والقياس سوى باب من أبواب المنطق . .

معنى الرأى الاجتهادى :

وردت فى الرأى، آثار تذمه، وآثار تمدحه، والمذموم هو الرأى عن هوى، والممدوح هو استنباط حكم النازلة من النص، على طريقة فقهاء الصحابة، والتابعين، وتابعيهم، برد النظير إلى نظيره، فى الكتاب، والسنة. وقد خرج الخطيب غالب تلك الآثار فى «الفقيه والمتفقه»، وكذا ابن عبد البر مع بيان موارد تلك الآثار، والقول فى ذلك: إن فقهاء الصحابة، والتابعين، وتابعيهم، جروا على القول بالرأى بالمعنى الذى

(١) للاستزادة يراجع: الفكر الإسلامى بين الأمس واليوم.

سبق «أعنى استنباط حكم النازلة من النص»، وهذا من الإجماعات التى لا سبيل إلى إنكارها.

نفاة الرأى :

وقد قال الإمام أبو بكر الرازى فى «الفصول»، بعد أن سرد ما كان عليه فقهاء الصحابة، والتابعين من القول بالرأى: «إلى أن نشأ قوم ذو جهل بالفقه وأصوله، لا معرفة لهم بطريقة السلف، ولا توقى للإقدام على الجهالة واتباع الأهواء البشعة التى خالفوا بها الصحابة، ومن بعدهم من أخلافهم، فكان أول من نفى القياس والاجتهاد فى أحكام الحوادث، إبراهيم النظام، وطعن على الصحابة من أجل قولهم بالقياس، ونسبهم إلى ما لا يليق بهم، وإلى ضد ما وصفهم الله به، وأثنى به عليهم- بتهوره وقلة علمه بهذا الشأن- ثم تبعه على هذا القول نفر من المتكلمين البغداديين، إلا أنهم لم يطعنوا على السلف كطعنه، ولم يعيبوهم، لكنهم ارتكبوا من المكابرة، وجحد الضرورة أمرا بشعا، فرارا من الطعن على السلف، فى قولهم بالاجتهاد والقياس، وذلك أنهم زعموا أن قول الصحابة فى الحوادث كان على وجه التوسط والصلح بين الخصوم. . . لا على وجه قطع الحكم، وإبرام القول، فكأنهم قد حسنوا مذهبهم بمثل هذه الجهالة، وتخلصوا من الشناعة التى لحقت النّظّام بتخطئته السلف، ثم تبعهم رجل من الحشوية جهول، ـ يريد داود بن على- لم يدر ما قال هؤلاء، ولا ما قال هؤلاء، وأخذ طرفا من كلام النّظّام، وطرفا من كلام متكلمى بغداد، من نفاة القياس، فاحتج به فى نفى القياس والاجتهاد، مع جهله بما تكلم به الفريقان، من مثبتى القياس، ومبطليه، وقد كان مع ذلك ينفى حجج العقول، ويزعم أن العقل لا حظ له فى إدراك شىء من علوم الدين، فأنزل نفسه منزلة البهيمة بل هو أضل منها، اهـ.

وأبو بكر الرازى أطال النفس جدا فى إقامة الحجة على حجية الرأى والقياس، بحيث لا يدع أى مجال للتشعيب ضد حجيته، فالرأى بهذا المعنى، وصف مادح يوصف به كل فقيه، ينبئ عن دقة الفهم، وكمال الغوص؛ ولذلك تجد ابن قتيبة يذكر فى «كتاب المعارف» الفقهاء بعنوان أصحاب الرأى، ويعد فيهم الأوزاعى، وسفيان الثورى، ومالك بن أنس رضى الله عنهم، وكذلك تجد الحافظ محمد بن الحارث الخشنى، يذكر أصحاب مالك فى «قضاة قرطبة» باسم أصحاب الرأى، وهكذا يفعل أيضا الحافظ أبو الوليد بن الفرضى فى «تاريخ علماء الأندلس»، وكذلك الحافظ أبو الوليد الباجى، يقول فى شرح حديث الداء العضال من «الموطأ» فى صدد الرد على

ما يرويه النقلة عن مالك، فى تفسير الداء العضال: ولم يرو مثل ذلك عن مالك أحد من أهل الرأى من أصحابه «يعنى أهل الفقه، من أصحاب مالك».

أبو حنيفة بين الرأى أو النقل:

وأما تخصيص الحنفية بهذا الاسم، فلا يصح إلا بمعنى البراعة البالغة فى الاستنباط، فالفقه حيثما كان صحبه الرأى، سواء كان فى المدينة أو فى العراق، وطوائف الفقهاء كلهم إنما يختلفون فى شروط الاجتهاد. بما لاح لهم من الدليل، وهم متفقون فى الأخذ بالكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، ولا يقتصرون على واحد منها، وأما أهل الحديث فهم الرواة النقلة وهم الصيادلة، كما أن الفقهاء هم الأطباء، كما قال الأعمش، فإذا اجترأ على الإفتاء أحد الرواة الذين لم يتفقهوا، يقع فى مهزلة، كما نص الرامهرمزى فى «الفاصل»، وابن الجوزى فى «التلبيس»، و«أخبار الحمقى»، والخطيب فى «الفقيه والمتفقه»، على نماذج من ذلك، فذكر مدرسة للحديث هنا، مما لا معنى له[1]، قال سليمان بن عبد القوى الطوفى الحنبلى فى شرح «مختصر الروضة»- فى أصول الحنابلة: «واعلم أن أصحاب الرأى بحسب الإضافة، هم كل من تصرف فى الأحكام بالرأى، فيتناول جميع علماء الإسلام؛ لأن كل واحد من المجتهدين لا يستغنى فى اجتهاده عن نظر ورأى، ولو بتحقيق المناط، وتنقيحه الذى لا نزاع فى صحته، وأما بحسب العلمية فهو فى عرف السلف «من الرواة» بعد محنة خلق القرآن، علم على أهل العراق، وهم أهل الكوفة، أبو حنيفة، ومن تابعه منهم... وبالغ بعضهم فى التشنيع عليه».

وأما ابن حزم فقد تبرأ من القياس جملة وتفصيلا، فحظ أبى حنيفة، وأصحابه من شتائمه مثل حظ باقى الأئمة القائلين بالقياس، والقاضى أبو بكر بن العربى ممن قام بواجب الرد عليه فى «العواصم من القواصم»، وليس لابن حزم شبه دليل، فيما يدعيه من نفى القياس، غير المجازفة بنفى ما ثبت من الصحابة فى حجية القياس، وغير الاجتراء على تصحيح روايات واهية، وردت فى رد القياس.

أعداء الرأى- أعداء السنن:

وأما ما وقع فى كلام إبراهيم النخعى وبعض أهل طبقته من القول بأن أهل الرأى أعداء السنن، فبمعنى الرأى المخالف للسنة المتوارثة فى المعتقد يعنون به الخوارج،

(١) تنبيه على رد ما قاله بعض أهل العصر فى بعض كتبه «البنوى».

والقدرية، والمشبهة، ونحوهم من أهل البدع، لا بمعنى الاجتهاد فى فروع الأحكام، وحمله على خلاف ذلك تحريف للكلم عن مواضعه، فكيف! والنخعى نفسه، وابن المسيب نفسه من أهل القول بالرأى فى الفروع، رغم انصراف المتخيلين، خلاف ذلك.

ويحاول ابن حزم أن يكذب كل ما يروى عن الصحابة فى القياس، لا سيما حديث عمر، مع أن الخطيب، وغيره يروون عنه بطرق كثيرة، بألفاظ متقاربة، وكذا عن باقى الصحابة، قال الخطيب، بعد أن روى حديث معاذ فى اجتهاد الرأى فى «الفقيه والمتفقه»: وقول الحارث بن عمرو عن أناس من أصحاب معاذ، يدل على شهرة الحديث، وكثرة رواته، وقد عرف فضل معاذ، وزهده والظاهر من حال أصحابه، الدين، والثقة، والزهد، والصلاح وقد قيل: إن عبادة بن نسى، رواه عن عبد الرحمن ابن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد تقبلوه، واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم.

الاستحسان والقياس

نفاة الاستحسان:

يظن بعض الفقهاء أن الاستحسان عند الحنفية هو الحكم بما يشتهيه الإنسان، ويهواه، ويلذه، حتى فسره ابن حزم فى «أحكامه» بأنه ما اشتهته النفس ووافقها، خطأ،كان، أو صوابا، لكن لا يقول بمثل هذا الاستحسان فقيه من الفقهاء، فلو كان هذا مراد الحنفية بالاستحسان، لكان للمخالفين الحق، فى تقريعهم، والرد عليهم.

يرى فقهاء الأحناف أن إبطال الاستحسان ما هو إلا سبق قلم من الإمام الشافعى رضى الله عنه.

فلو صحت حججه فى إبطال الاستحسان، لقضت على القياس الذى هو مذهبه، قبل أن يقضى على الاستحسان.

ومن الحكايات الطريفة فى هذا الباب، ما يروى عن إبراهيم بن جابر أنه لما سأله أحد كبار القضاة فى عهد المتقى لله العباسى، عن سبب انتقاله من مذهب الشافعى إلى مذهب أهل الظاهر، جاوبه قائلا: «إنى قرأت إبطال الاستحسان للشافعى، فرأيته صحيحا فى معناه، إلا أن جميع ما احتج به فى إبطال الاستحسان هو بعينه يبطل القياس، فصح به عندى بطلانه».

مثبتوه:

أما ما يقولون به فإنهم قالوه مقرونا بدلائله وحججه، لا على جهة الشهوة، واتباع الهوى. وإنما لما كان ما حسنه الله تعالى بإقامته الدلائل على حسنه، مستحسنا، جاز لنا إطلاق لفظ الاستحسان، فيما قامت الدلالة بصحته، وقد ندب الله تعالى إلى فعاله، وأوجبه الهداية لفاعله، فقال عز من قائل:

﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿١٨﴾﴾ [الزمر] وروى عن ابن مسعود، وقد روى مرفوعا إلى النبى ﷺ، أنه قال: «ما رآه المسلمون حسنا، فهو عند الله حسن، وما رآه المؤمنون سيئا، فهو عند الله سيئ»، فإذا كنا قد وجدنا لهذا اللفظ أصلا فى الكتاب، والسنة، لم يمنع إطلاقه فى بعض ما قامت عليه الدلالة بصحته على جهة تعريف المعنى وإفهام المراد.

الفرق بين الاستحسان والقياس :

وقد أطلق الفقهاء لفظ الاستحسان فى كثير من الأشياء، وقد روى عن إياس بن معاوية أنه قال: «قيسوا القضاء، ما صلح الناس، فإذا فسدوا، فاستحسنوا: ، ولفظ الاستحسان موجود فى كتب مالك بن أنس، وقال الشافعى: أستحسن أن تكون المتعة ثلاثين درهما، فسقط بما قلنا، المنازعة فى إطلاق الاسم، أو منعه، وإن نازعنا فى المعنى، فإنما لم يسلم خصمنا تسليم المعنى لنا، بغير دلالة، وقد اصطحب جميع المعانى التى نذكرها، مما ينتظمه لفظ الاستحسان، عند أصحابنا، إقامة الدلالة على صحته، وإثباته بحجته.

ولفظ الاستحسان يكتنفه معنيان.

أحدهما: استعمال الاجتهاد، وغلبة الرأى فى إثبات المقادير، الموكولة إلى اجتهادنا وآرائنا، نحو تقدير متعة المطلقات، قال الله تعالى: ﴿ ... وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ ﴿٢٣٦﴾ ﴾ [البقرة]، فأوجبها على مقدار يسار الرجل وإعساره، ومقدارهما غير معلوم، إلا من جهة أغلب الرأى، وأكثر الظن، ونظيرها أيضا، نفقات الزوجات، قال الله تعالى: ﴿ ... وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ.. ﴿٢٣٣﴾ ﴾ [البقرة]، ولا سبيل إلى إثبات المعروف من ذلك، إلا من طريق الاجتهاد، وقال تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا ..﴿٩٥﴾﴾ [المائدة]، ثم لا يخلو المثل المراد بالآية، من أن يكون القيمة، أو النظير من النعم على حسب اختلاف الفقهاء فيه، وأيهما كان، فهو موكول إلى اجتهاد العدلين، وكذلك أروش الجنايات التى لم يرد فى مقاديرها نص، ولا اتفاق، ولا تعرف إلا من طريق الاجتهاد، ونظائرها فى الأصول أكثر من أن تحصى، وإنما ذكرنا منها مثالا يستدل به على نظائرها، فسمى أصحابنا هذا الضرب من الاجتهاد استحسانا، وليس فى هذا المعنى خلاف بين الفقهاء، ولا يمكن أحدا منهم القول بخلافه، وأما المعنى الآخر من ضربى الاستحسان، فهو ترك القياس، إلى ما هو أولى منه، وذلك على وجهين: أحدهما: أن يكون فرع يتجاذبه أصلان، يأخذ الشبه من كل واحد منهما، فيجب إلحاقه بأحدهما، دون الآخر لدلالة توجبه، فسموا ذلك استحسانا، إذ لو لم يعرض شبه للوجه الثانى، لكان له شبه من الأصل الآخر، فيجب إلحاقه به.

وأغمض ما يجىء من مسائل الفروع، وأدقها مسلكا، ما كان من هذا القبيل، ووقف هذا الموقف لأنه محتاج فى ترجيح أحد الوجهين على الآخر، إلى إنعام النظر،

واستعمال الفكر، والروية، فى إلحاقه بأحد الأصلين دون الآخر... فنظير الفرع الذى يتجاذبه أصلان، فيلحق بأحدهما دون الآخر، ما قال أصحابنا، فى الرجل يقول لامرأته: إذا حضت، فأنت طالق، فتقول: قد حضت: إن القياس أن لا تصدق حتى يعلم وجود الحيض منها، أو يصدقها الزوج، إلا أنا نستحسن فنوقع الطلاق، قال محمد: وقد ندخل فى هذا الاستحسان بعض القياس، قال أبو بكر: أما قوله: إن القياس أن لا تصدق، فإن وجهه أنه قد ثبت بأصل متفق عليه، أن المرأة لا تصدق فى مثله فى إيقاع الطلاق عليها، وهو: الرجل يقول لامرأته: إن دخلت الدار، فأنت طالق، وإن كلمت زيدا، فأنت طالق، فقالت بعد ذلك: قد دخلتها بعد اليمين، أو كلمت زيدا، وكذبها الزوج إنها لا تصدق، ولا تطلق حتى يعلم ذلك بينة، أو بإقرار الزوج، فكان قياس هذا الأصل يوجب أن لا تصدق فى وجود الحيض، الذى جعله الزوج شرطا لإيقاع الطلاق، وكما أنه لو قال: إذا حضت، فإن عبدى حر، أو قال: فامرأتى الأخرى طالق، فقالت: حضت، وكذبها الزوج، لم يعتق العبد، ولم تطلق المرأة الأخرى فقد أخذت هذه الحادثة شبها من هذه الأصول التى ذكرنا، فلو لم يكن لهذه الحادثة غير هذه الأصول لكان سبيلها أن تلحق بها، ويحكم لها بحكمها.

إلا أنه قد عرض لها أصل آخر، منع إلحاقها بالأصل الذى ذكرنا، وأوجب إلحاقا بالأصل الثانى، وهو أن الله تعالى لما قال: ﴿... وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ ...﴿٢٢٨﴾﴾ [البقرة]، وروى عن السلف، أنه أراد: من الحيض والحبَل، وعن أبىّ بن كعب أنه قال: «من الأمانة أن ائتمنت المرأة على فرجها»، دلّ وعظه إياها، ونهيه لها عن الكتمان، على قبول قولها فى براءة رحمها من الحبل، وشغلها به، ووجود الحيض وعدمه، كما قال تعالى فى الذى عليه الدين: ﴿... وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا ...﴿٢٨٢﴾﴾ [البقرة]، فوعظه ونهاه عن البخس والنقصان، علم أن المرجع إلى قوله فى مقدار الدين فصارت الآية التى قدمنا أصلا فى قبول قول المرأة، إذا قالت: أنا حائض، وتحريم وطئها فى هذه الحال، فإنها إذا قالت: قد طهرت، حل لزوجها قربها وكذلك إذا قالت، وهى معتدة: قد انقضت عدتى، صدقت فى ذلك، وانقطعت رجعة الزوج عنها، وانقطاع الزوجية بينهما، وكان المعنى فى ذلك أن انقضاء العدة بالحيض معنى يخصها، ولا يعلم إلا من جهتها، فيوجب على ذلك إذا قال الزوج: إذا حضت، فأنت طالق، فقالت: قد حضت، أن تصدق فى باب وقوع الطلاق عليها، كما صدقت فى انقضاء العدة، مع إنكار الزوج؛ لأن ذلك معنى يخصها، أعنى أن الحيض لا يعلم وجوده إلا من جهتها، ولا يطلع عليه غيرها، ولأجل ذلك أنها لا

تصدق على وجود الحيض، إذا علق به طلاق غيرها، أو علق به عتق العبد، لأنه إنما جعل قولها كالبينة فى الأحكام التى تخصها، دون غيرها، ألا ترى أنهم قالوا إن الزوج لو قال: قد أخبرتنى أن عدتها انقضت، وأنا أريد أن أتزوج أختها، كان له ذلك، ولا تصدق هى على بقاء العدة فى حق غيرها، وتكون عدتها باقية فى حقها، ولا تسقط نفقتها، فصار كقولها: قد حضت، وله حكمان: أحدهما: فيما يخصها، ويتعلق بها، وهو طلاقها، وانقضاء عدتها، وما جرى مجرى ذلك، فيجعل قوله فيه كالبينة، والآخر: فى طلاق غيرها، أو عتق العبد، فصارت فى هذه الحال شاهدة، كإخبارها بدخول الدار، وكلام زيد إذا علق به العتق، أو الطلاق.

كتاب المستصفى للإمام الغزالى:

يكفى أن ننظر لكتاب خالد من كتب أصول الفقه-أعنى «المستصفى من علم الأصول» لأبى حامد الغزالى لنفهم ما عسى أن يكون كتاب فى أصول الفقه يكون أساسه الاستحسان العقلى، فبالرغم من أن الغزالى كان من أعداء المعتزلة قاومهم فى غير ما مقالة من مقالاتهم، وبالرغم من أن الغزالى قاوم بالخصوص «الاستحسان العقلى» وحاول دحضه وتفنيده وبيان ضيق نطاقه أن طبق وحده لمعرفة الوجود وأسرار الوجود- بالرغم من كل هذا- فالمستصفى للغزالى مفعم بروح الاعتزال امتص زبدته ورحيقه ودفع بعض شططه وغلوائه.

فكتاب المستصفى آية فى التبويب والتصنيف والترتيب والنظام خلافا لمطولات الآداب العربية الممتازة بالاستطراد وبالفوضى وعدم الترتيب والنظام، لفظ واضح وعبارة مشرقة وتفكير مطرد مما يدل على أنه ثمرة عقل جبار يعرف المنطق وشروط المنطق من دقة وتسلسلٍ فى الاستنتاج وسير حسب منهج العقل وامتثال لصرامة مبادئ العقل التى شرحناها وأعطيناها بعض حقها فى سالف فصولنا من البحث والتحليل. فالغزالى فى كل هذا متأثر إلى حد بعيد بأهل المنطق وأهل الكلام عامة والمعتزلة خاصة. وأنك لتطالع الكتاب فتجد فيه الفصول المتعددة يذكر فيها المعتزلة وآراءهم ومقالاتهم، وتصديه لهم هذا التصدى الملح مما يدل على أنهم أثروا فيه تأثيرا عظيما أثناء تكوينه الفلسفى والكلامى.

وآثار الاستحسان العقلى ليست بادية فى المستصفى خلال تبويبه ونظامه فحسب بل هى بادية فى الاصطلاحات وفى التمييز بين مفاهيم فقهية كالحلال والحرام والمندوب والمباح والمكروه إلى غير ذلك من الاصطلاحات الفقهية بل هى ظاهرة حتى فى بعض

العبارات كهذه العبارة التى تطالعنا منذ الصفحة الأولى من الكتاب، قال: «فقد تناطق قاضى العقل وهو الحاكم الذى لا يعتزل ولا يبدل وشاهد الشرع وهو الشاهد المزكى العدل، بأن الدنيا دار غرور لا دار سرور ومطية كسل!»[١].

لاحظوا كيف يضيف الغزالى إلى شهادة الشرع شهادة العقل ويقول أنه القاضى الذى لا يعزل ولا يبدل.

يقول الغزالى فى كتاب «المستصفى من علم الأصول»:

«اعلم أنك لا تفهم معنى أصول الفقه ما لم تعلم أولا معنى الفقه، والفقه عبارة عن العلم والفهم فى أصل الوضع- يعنى هذا هو المعنى الواسع لكلمة الفقه- يقال: فلان يفقه الخير والشر أى يعلمه ويفهمه ولكن صار يعرف العلماء- وهذا هو المعنى الضيق لكلمة الفقه- عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة حتى لا يطلق بحكم العادة- (أى بحكم المعنى الضيق لكلمة الفقه)- اسم الفقيه على متكلم فلسفى ونحوى ومحدث ومفسر بل يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية كالوجوب والحظر والإباحة والندب والكراهة وكون العقد صحيحا وفاسدا وباطلا.. وكون العبادة قضاء وأداء وأمثاله...»[٢].

لم نفهم لم حصر الغزالى فى كتابه «المستصفى من علم الأصول» أدلة الأحكام- فى الكتاب والسنة والإجماع فقال: «فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة وشروط صحتها ووجوه دلالتها على الأحكام هو العلم الذى يعبر عنه بأصول الفقه» وهو بعبارة أخرى- فى عرف الغزالى- علم حجية القرآن وحجية السنة وحجية الإجماع أى كيف ولم ولأى مدى يمكن أن نتخذ من القرآن ومن السنة ومن الإجماع حجة على صحة الأحكام الشرعية المستمدة من القرآن ومن السنة سواء أكان ذلك بالاجتهاد الفردى أو بإجماع الأمة الإسلامية؟!.

فى حين أن هناك أصوليين آخرين يضيفون إلى هذه الأصول الثلاثة أصلا رابعا هو القياس أو إعمال الرأى. وآخرون يستعيضون القياس بأصل آخر يطلق عليه اسم المصالح المرسلة، وهناك آخرون هم أصوليو الشيعة يبطلون حجية الإجماع مثلما أبطل الغزالى حجية القياس أو الرأى وينكرون الإجماع أصلا من أصول الفقة لقولهم بعصمة أمامهم.

(١) راجع الغزالى: المستصفى من علم الأصول، الجزء الأول ص٢-مطبعة مصطفى محمد-مصر-١٩٣٧.
(٢) راجع الغزالى: المستصفى من علم الأصول، الجزء الأول ص٣.

وهذا الاختلاف فى الأنظار بين قائل بالإجماع ومبطل له وداع للقياس ومنكر له ومنتصر للمصالح المرسلة ومزدر لها مما يدلنا على أنا فى ميدان يجب أن تنشط فيه العقول وأن تجول فيه قوية جبارة واثقة من نفسها فاتحة متعطشة إلى درك الحقائق والسعى وراءها والدأب متحفزة للفتح تحدوها نخوة الفتح!

على أى حال نحن فى ميدان الاجتهاد والنظر!

ولا غرابة! ألم يكن ظهور «علم أصول الفقه» برمته فتحا مجيدا من فتوحات الفكر والاجتهاد؟

فالكتاب والسنة الصحيحة من وحى السماء.

والقياس أو المصالح المرسلة أو الإجماع من إلهام الفكر وأصوات الأرض.

عمرو بن عبيد

عمـرو بن عبيد بـن ثاب، وثاب من سبى كابل من ثغـور بلخ، وهو مولى لآل عرادة من يربوع بن مالـك، وكنيته عمرو أبو عـثمان[١]. روى ابن يزداد[٢] بإسناده عن صالح بن عمرو بن زيد قال: كان عمرو بن عبيد من أعلم الناس بأمر الدين والدنيا قال صالح: وسئل ابـن السماك فقيل صف لنـا عمرو بن عبيـد فقال: كان عـمرو إذا رأيته مقبلا توهمـته جاء من دفن والديه، وإذا رأيته جالسا توهمتـه أجلس للقعود، وإذا رأيته متكلمـا توهمت أن الجنة والنار لم يخلقا إلا له[٣]. وعن يحيى بن مـعين قـال: حدثنا سفيان بن عيينة قال: قال ابن نجـيح: ما رأيت أحدا أعلم من عمرو بن عبيد[٤]، وكان رأى مجاهد وغيره، قال الجاحظ:

صلى عمرو أربعين عاما صلاة الفجر بـوضوء المغرب وحج أربعين حجة ماشيا، وبعيره موقوف على من أحصر، وكان يحيى الليل بركعة واحدة ويرجع آية واحدة.

---

(١) فرق وطبقات المعتزلة ص٤٨ القاضى عبد الجبار- تحقيق د. على سامى النشار وعصام الدين محمد على.

(٢) وهو: على بن محمد بن الحسن بن يزداد (بالدال أو الذال) العبـدى- أبو تمام كان ينتحل الاعتزال ويقول بخلق القرآن وكان ثقة فى الحديث (المحيط المترجم).

(٣) الإمام أبو زكريا يحـيى بن معين البغدادى عاش خـمسا وسبعين سنة تـوفى سنة ثلاث وثلاثين ومائتين. وجاء عنه أنه قال: «كتبت بيدى هذه ستمائة الف حديث».

(٤) عمرو والعمروية: العـمروية هم أتباع عمرو بن عبيد بن ثاب مولى بـنى تميم وكان جده من سبى كابل، وما ظهرت البـدع والضلالات إلا عن أبناء السبايا كمـا روى الخبر، وقد شارك عمـرو، واصلا فى بدعة القدر وفى ضلاله قولهما: بالمنزلة بين المنزلتين، وفى ردهمـا شهادة رجلين أحدهما من أصحاب الجمل، والآخر من أصحاب على. وزاد عمرو على واصل فى هذه البدعة فقال بفسق كلتا الفرقتين المتقاتلتين يوم الجمل. وذلك أن واصلا إنمـا رد شهادة رجلين أحدهمـا من أصحاب الجمل، والآخر من أصـحاب على رضى الله عنه، وقبل شهادة رجلين كلاهما من أحد الفـريقين، وزعم أن شهادتهما مردودة، وإن كانا من فريق واحد، لأنه قال بـفسق الفريقين جميعـا. وقد افترقت القدرية بعد واصل وعـمرو فى هذه المسألة. فقال النظام، ومعمر، والجاحظ فى فريقى يوم الجمل بقول واصل. وقال حوشب وهاشم الأوقص: نجت القادة وهلكت الأتبـاع. وقال أهل السنة والجماعة بتـصويب على وأتباعه يوم الجـمل- وقالوا: إن الزبير رجع عن القتال يومئذ تائبا، فلما بلغ وادى السباع قـتله بها عمرو بن جرموز غرة وبشر علىّ قاتله بالنار. وهمّ طلحة بالرجوع فرمـاه ابن الحكم- وكان مع أصحاب الجمل- بسهم فقـتله. وعائشة رضى الله عنها قصدت الإصلاح بين الفريقين فغلبها بنو أزد، وبنو ضبة على أمرها حتى كان من الأمر ما كان. ومن قال بتكفير الفريقين أو أحدهما، فهـو الكافر دونهم. هذا قول أهل السنة فيهم، والحمد لله على ذلك (الفرق ٧٢، ٧٣).

عمرو بن عبيد وتعريف الفاسق:

وقد رويت مناظرته لواصل فى الفاسق، وكيف يعرف الله تعالى وإنما خرجت المعرفة من قلبه عند قذفه (للإيمان)، فإن قلت لم يزل يعرف الله، فما حجتك وأنت لم تسمه منافقا قبل القذف، وإن زعمت أن المعرفة خرجت من قلبه عند قذفه قلنا لك: فلم لا أدخلها فى القلب بتركه القذف كما أخرجها بالقذف. وقال له: أليس الناس يعرفون الله بالأدلة ويجهلونه بدخول الشبهة؟ فأى شبهة دخلت على القاذف؟ فرأى عمرو، لزوم هذا الكلام، فقال: ليس بينى وبين الحق عداوة، فقبله وانصرف ويده فى يد واصل. وكان يقول: اللهم اغننى بالافتقار إليك. وقيل قال: يا أبا عثمان... لم استحق مرتكب الكبائر اسم النفاق؟ قال: لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ..﴾ إلى قوله: ﴿..وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ۝٤﴾ [النور]. ثم قال: إن المنافقين هم الفاسقون، فكان كل فاسق منافقا، إذ كان الألف واللام، موجودين فى باب الفاسق. فقال واصل: أليس الله تعالى قال: ﴿... وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ۝٤٥﴾ [المائدة]، وقد قال تعالى فى آية أخرى: ﴿...وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ ۝٢٥٤﴾ [البقرة]، فعرف بالألف واللام كما فى القاذف، فسكت عمرو، ثم قال واصل: ألست تزعم أن الفاسق يعرف الله؟.. وذكر ما قدمنا.. إلى آخره على ما روينا، ثم قال: يا أبا عثمان أيما أولى أن يستعمل من أسماء المحدثين: ما اتفقت عليه الفرق من أهل القبلة، أم اختلفت فيه؟ فقال عمرو: بل ما اتفقت عليه. فقال: أفليس تجد أهل الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقا، ويختلفون فيما عداه من أسمائه: فالخوارج تسميه: كافرا وفاسقا، والمرجئة تسميه: مؤمنا فاسقا، والشيعة تسميه: كافر نعمة فاسقا، والحسن يسميه: منافقا، فأجمعوا على تسميته بالفسق، فنأخذ بالمتفق عليه، ولا نسميه بالمختلف فيه، فهو أشبه بأهل الدين، فقال عمرو: وما بينى وبين الحق من عداوة، والقول قولك، وأشهد من حضر أنى تارك ما كنت عليه من المذهب، قائل بقول أبى حذيفة، فاستحسن الناس ذلك من عمرو، إذ رجع من قول كان عليه، إلى قول آخر من غير شغب، واستدلوا بذلك على ديانته.

قال الشريف المرتضى: ما أورده واصل لعمرو غير لازم له؛ لأن عمرو كان يسميه فاسقا، وإنما كان عليه أن يبين هل يسمى بغير ذلك أم لا؟

قال الحاكم: وهذا اعتراض فاسد؛ لأن واصلا ألزمه فى مسألة القذف كما ذكرنا، ثم جعل هذا تأكيدا بأن هذا القول مجمع عليه وما عداه مختلف فيه، ولم يقم عليه

حجة، ولو جعل ذلك ابتداء دليل لم يصح. قلت: بل يصح عندنا مع قولنا بصحة الاستدلال بالإجماع المركب، كدليل قصر الإمامة فى البطنية، وصورته هنا: أنهم أجمعوا على تسميته: فاسقا واختلفوا فيما عداه، وهو حكم شرعى، فلا يثبت إلا بدليل، ولا دليل على ماعدا المجمع عليه هنا.

وكان المنصور العباسى يبالغ فى تعظيمه، حتى قيل له: إن عمرا خارج عليك فقال: هو يرى أن يخرج على، إذا وجد ثلثمائة وبضعة عشرة مثله، وذلك لا يكون، ومر بقبره فى مروان فصلى عليه ودعا له وقال:

صلى الإله عليك من متوسد ... قبرا مررت به على مروان

قبرا تضمن مؤمنا متحففا ... عبد الإله ودان بالقرآن

وإذا الرجال تنازعوا فى شبهة ... فصل الحديث بحجة وبيان

ولو أن هذا الدهر أبقى صالحا ... أبقى لنا عمرا أبا عثمان

ومن أصحاب عمرو بن عبيد: خالد بن صفوان، وحفص بن العوام، وصالح ابن عمرو، والحسن بن حفص بن سالم، وبكر بن عبد الأعلى، وابن السماك، وعبدالوارث بن سعيد، وأبو غسان، وبشر بن خالد، وعثمان بن الحكم، وسفيان بن حبيب، وطلحة بن زيد، وإبراهيم بن يحيى المدنى، أخذ مذهبه عن عمرو بن عبيد، وحضر الحسن البصرى، وله مناظرات بالكوفة والبصرة. ومنهم: صالح الدمشقى صاحب غيلان، وقد مر ذكره.

وروى: أن أبا على ناظر بعضهم فى الإرجاء، وأبو حنيفة والزبير حاضران، فقال أبو حنيفة: إن أبا عمرو بن العلاء، لقى عمرو بن عبيد فقال له: يا أبا عثمان إنك أعجمى، ولست بأعجمى اللسان، ولكنك أعجمى الفهم، إن العرب إذا وعدت انجزت، وإذا أوعدت أخلفت وأنشد:

وإنى وإن أوْعَدْتُه أو وَعَدْتُه ... لمخلف إيعادى ومنجز موعدى

فقال أبو على: إن أبا عثمان أجابه بالمسكت قال له: إن الشاعر قد يكذب ويصدق. ولكن حدثنى عن قول الله تعالى: ﴿...لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [هود] إن ملأها، أتقول صدق؟

قال: نعم، قال: فإن لم يملأها، أفتقول صدق، فسكت أبو حنيفة.

وروى أن عمرو بن عبيد قال لأبى عمرو: شغلك الأعراب عن معرفة الصواب، إن الله يتعالى عن الخلف، والشاعر قد يقول الشىء وخلافه، فهلا قلت فى إنجاز الوعد والوعيد ما قال الشاعر:

إن أبا ثابت لمجتمع الرأى شريف الآباء والبيت

لا يخلف الوعد والوعيد ولا يبيت من ثأره على فوت

فسكت أبو عمرو.

مبادئ مدرسة العمرية[1]:

عمرو بن عبيد بن ثاب مولى بنى تميم، وكان جده من سبى كابل وما ظهرت البدع والضلالات فى الأديان إلا من أبناء السبايا، كما روى فى الخبر.

وشارك عمرو واصلا القدر، وفى قولهما بالمنزلة بين المنزلتين وفى ردهما شهادة رجلين أحدهما من أصحاب الجمل والآخر من أصحاب على، وزاد عمرو على واصل فى هذه فقال بفسق كلتا الفرقتين المتقاتلتين يوم الجمل، وذلك أن واصلا إنما رد شهادة رجلين أحدهما من أصحاب الجمل والآخر من أصحاب على رضى الله عنه، وقبل شهادة رجلين كلاهما من أحد الفريقين، وزعم عمرو أن شهادتهما مردودة وإن كانا من فريق واحد، لأنه قال بفسق الفريقين جميعا.

وقد افترقت القدرية بعد واصل وعمرو فى هذه المسألة؛ فقال النظّام ومعمر والجاحظ فى فريقَىْ يوم الجمل بقول واصل، وقال حوشب وهاشم الأوقص: نجت القادة وهلكت الأتباع، وقال أهل السنة والجماعة بتصويب على وأتباعه يوم الجمل، وقالوا: إن الزبير رجع عن القتال يومئذ تائبا، فلما بلغ وادى السباع قتله بها عمرو بن جرموز غزة، وبشر على قاتله بالنار، وهم طلحة بالرجوع، فرماه مروان بن الحكم- وكان مع أصحاب الجمل- بسهم فقتله، وعائشة ـ رضى الله عنها ـ قصدت الإصلاح بين الفريقين، فغلبها بنو أزد وبنو ضبة على أمرها حتى كان من الأمر ما كان، ومن قال بتكفير الفريقين أو أحدهما فهو الكافر دونهم. هذا قول أهل السنة فيهم.

---

(١) قد مضت ترجمة عمرو بن عبيد (فى ص١٧٥) وأشرنا إلى ذلك قريبا (فى ص١٨٠).



الباب الرابع

رجال مدرسة المعتزلة

﴿ أعلام وأفكار ﴾

أبو الهذيل العلاف

هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل العبدى، نسبة إلى عبد القيس وقد كان مولاهم، وقد جرى على منهاج أبناء السبايا لظهور أكثر البدع منهم[1].

مولده :

سئل أبو الهذيل عن مولده فقال: ولدت سنة خمس وثلاثين ومائة[2].

دراسته ونبوغه :

أخذ العلم عن عثمان الطويل ولم يلق واصلا ولا عمرا[3]. نظر فى شىء من كتب الفلاسفة[4] وطالع كثيرا من كتبهم وخلط كلامهم بكلام المعتزلة وقدم بغداد سنة ٢٠٣هـ.

وروى لنا الخطيب البغدادى[4] فى أوليته، قال: «أخبرنى الصيمرى، حدثنا محمد بن عمران المرزبان، حدثنى أبو الطيب إبراهيم بن محمد بن شهاب العطار قال: روى أبو يعقوب الشحام، قال: قال لى أبو الهذيل: أول ما تكلمت أنى كان لى أقل من خمس عشرة سنة -وهذا فى السنة التى قتل فيها إبراهيم بن عبد الله الحسن بباخمرى- وقد كنت أختلف إلى عثمان الطويل صاحب واصل بن عطاء، فبلغنى أن رجلا يهوديا قدم البصرة وقد قطع عامة متكلميهم فقلت لعمى: يا عم ! امض بى إلى هذا اليهودى أكلمه فقال لى: يا بنى! هذا اليهودى قد غلب جماعة متكلمى أهل البصرة فمن أين لك أن تكلم من لا طاقة لك بكلامه؟ فقلت له: لا بد من أن تمضى بى إليه، وما عليك منىّ: غلبنى أو غلبته. فأخذ بيدى، ودخلنا على اليهودى فوجدته يقرر الناس، الذين يكلمونه بنبوة موسى، ثم يجحدهم نبوة نبينا فيقول: نحن على ما اتفقنا عليه من صحة نبوة موسى إلى أن نتفق على غيره فنقر به! قال: فدخلت عليه فقلت له: أسألك، أو تسألنى؟ فقال لى: يا بنى! أو ما ترى ما أفعله بمشايخك؟ فقلت له: دع

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٣٤ البغدادى.

(٢) الفهرست لابن النديم.

(٣) طبقات المعتزلة ص ٤٤.

(٤) تاريخ بغداد ج٣ ص ٣٦٧.

عنك هذا واختر إما أن تسألنى، أو أسألك قــال: بل أسألك: خبرنى: أليس موسى نبينا من أنبيــاء الله قد صحت نبوته، وثبت دلــيله -تقر بهذا أو تجحــده فتخالف صــاحبك؟ فقلت له: إن الذى سألتنى عنه من أمر موسى عندى على أمــرين: أحدهما أنى أقر بنبوة موسى الذى أخــبر بصحــة نبوة نبينا وأمــر باتباعه وبـشر به وبنبوته- فــإن كان عن هذا تسألنى فأنا مقــر بنبوته؛ وإن كان موسى الذى تسألنىَ عنه لا يقر بنبوة نبــينا محمد ﷺ ولم يأمر باتباعه ولا بشر به، فلست أعرفه ولا أقر بنبوته، بل هو عندى شيطان مخرق، فتحــير لما ورد عليه ما قلته له وقــال لى: فما تقول فى التوراة؟ قلت: أمــر التوراة أيضا على وجهين: إن كانت التوراة التى أنزلت على موسى النبى الذى أقــر بنبوة محمد فهى التوراة الحق؛ وإن كــانت أنزلت على الذى تدعيه فهى باطل غــير حق وأنا غيــر مصدق بها. فقال له: أحتاج إلى أن أقول لك شيئا بينى وبينك فظننت أنه يقول شيئا من الخبر، فتقدمت إليه فسارنى وقال: أمك كذا وكذا، وأم من علمك، لا يكنى (أى يسبه هو ومن علمه). وقدر أنى أثب به فيقول: وثبوا بى وشغبوا على. فأقبلت على من كان بالمجلس فقلت: أعــزكم الله! أليس قد وقفتم على مــسألته إياى، وعلى جــوابى إياه؟ قالوا لى: نعم، فــقلت: أليس عليــه واجب أن يرد على جوابى؟ قــالوا: نعم قلت لهم: فــإنه لما سارنى شتمنى بالشتم الذى يوجب الحد، وشتم من علمنى، وإنما قدر أن أثب به فيدعى أنا واثبناه وشغبنا عليه؛ وقــد عرفتكم شأنه بعد انقطاعه. فأخــذته الأيدى بالنعال فخرج هاربا من البصرة وقد كان له بها دين كثير فتركه وخرج هاربا لما لحقه من الانقطاع.

نماذج من مناظراته:

ومناظرات العلاف مع الفرق الأخرى كثيرة ومشهورة:

قال القاضى (عبد الجبــار): ومناظراته مع المجوس والثنوية وغيرهم طويلة ممدودة وكان يقطع الخصم بأقل كلام يقال إنه أسلم على يده زيادة على ثلاثة آلاف رجل.

ومن محاسنها أنه أتاه رجل فقال له: أشكل على أشــياء من القرآن فقصدت هذا البلد، فلم أجد عند أحد ممن ســألته شفاء لما أردته. فقلمــا خرجت فى هذا الوقت قال لى قائل: إن بغيتك عند هذا الرجل، فاتق الله وأفــدنى! فقال أبو الهذيل: فماذا أشكل عليك؟ قال: آيات من القــرآن توهمنى أنها متناقــضة وآيات توهمنى أنها ملحــونة قال: فماذا أحب إليك: أجيبك بالجملة أو تسألنى عن آية آية؟ فقال: بل تجيبنى بالجملة. فقال أبو الهذيل: هل تعلم أن محمدا كان من أوسط العرب وغير مطعون عليه فى لغته، وأنه كان عند قومــه من أعقل العرب فلم يكن مطعــونا عليــه؟ فقــال: اللهــم نعــم! قــال

أبو الهذيل: فهل تعلم أن العرب كانوا أهل جدل؟ قال: اللهم نعم! قال: فهل اجتهدوا فى تكذيبه؟ قال: اللهم نعم! فقال: فهل تعلم أنهم عابوا عليه بالمناقضة أو باللحن؟ قال: اللهم لا! قال أبو الهذيل: فتدع قولهم على علمهم باللغة وتأخذ بقول رجل من الأوساط؟ قال: فأشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله قال: كفانى هذا! وانصرف وتفقه فى الدين(١).

وثم شواهد كثيرة على مناظراته مع الثنوية ؛ من ذلك مناظرته مع صالح بن عبد القدوس. قال المرتضى : «وناظر صالح بن عبد القدوس لما قال فى العالم إنه من أصلين قديمين: نور وظلمة كانا متباينين فامتزجا: فامتزاجهما هو هما، أم غير هما ؟ قال : بل أقول هو هما فألزمه أن يكونا ممتزجين متباينين إذ لم يكن هناك معنى غيرهما ولم يرجع ذلك إلا إليهما. فانقطع وأنشأ يقول :

أبا الهذيل ! جزاك الله من رجل

فأنت حقا لعمرى مفضل جدل

وصالح هذا كان ثنويا معروفا وروى أنه ناظره مرة وقطعه فقال : على أى شىء تعزم يا صالح ؟ قال : أستخير الله وأقول بالاثنين، فقال أبو الهذيل : فأيهما استخرت، لا أمّ لك ؟ إلى غير ذلك من مناظراته.

كما روى محمد بن عيسى النظّام قال:

مات لصالح بن عبد القدوس ابنٌ، فمضى إليه أبو الهذيل، ومعه النظام وهو غلام حدثٌ، فرآه حزينا فقال : لا أعرف لجزعك وجهاً إلا إذا كان الإنسان عندك كالزرع. فقال: إنما أجزع لأنه لم يقرأ كتاب «الشكوك». قال : وما كتاب «الشكوك»؟ قال : كتابٌ وضعته، من قرأ فيه شك فيما كان حتى يتوهم أنه لم يكن وفيما لم يكن حتى يظن أنه قد كان. قال أبو الهذيل: فشك أنت فى موت ابنك، واعمل على أنه لم يمت، وإن كان قد مات ! فشُك أنه قد قرأ ذلك الكتاب وإن كان لم يقرأه(٢).

وكان يساعده على الانتصار فى المناظرة قدرته العظيمة على الاستشهاد بالشعر «قال المبرّد : ما رأيت أفصح من أبى الهذيل والجاحظ. وكان أبو الهذيل أحسن مناظرة. شهدته فى مجلس وقد استشهد فى جملة كلامه بثلاثمائة بيت.

(١) طبقات المعتزلة ص ٤٤.

(٢) وقارن رواية الفهرست لابن النديم (المواد التى نشرها فوك فى المجلد المقدم إلى محمد شفيع)، لاهور سنة ١٩٥٥ ص ٥٦ س ٢١ ص ٥٧ س ٢، وفيات الأعيان لابن خلكان ج١ ص٦٨٥ (بولاق سنة ١٢٧٥هـ ١٨٨٨م) المنية والأمل ص ٤٦.

قال ثمامة: وصفت أبا الهذيل للمأمون، فلما دخل عليه جعل المأمون يقول لي: يا أبا حفص، وأبو الهذيل يقول: يا ثمامة، فكدت أتقد غيظا، فلما احتفل المجلس، استشهد في عرض كلامه بسبع مائة بيت فقلت: إن شئت فكنني، وإن شئت فسمني.

وفاته:

قال ابن يزدان في كتاب المصابيح ... حدثني أبو بكر الزبيري، قال: كنت بسرمنرأى لما مات أبو الهذيل. فجلس الواثق في مجلس التعزية وهذا يدل على أنه مات أيام الواثق ومات الواثق سنة اثنتين وثلاثين ومائتين. وهذا يدل على أن أبا الهذيل مات سنة خمس وثلاثين ومائتين على ما ذكر المرتضى[1].

وذكروا أنه صلى عليه: أحمد بن أبي داود القاضي، فكبر عليه خمسا، ثم لما مات هشام بن عمرو، كبر عليه أربعا، فيقيل له في ذلك فقال: إن أبا الهذيل كان يتشيع لبني هاشم، فصليت عليه صلاتهم، وأبو الهذيل كان يفضل عليا على عثمان، وكان الشيعي في ذلك الزمان من يفضل عليا على عثمان، ومات الواثق سنة اثنتين وثلاثين ومائتين، ومات أحمد بن داود في سنة ثلاث وستين ومائتين، وهذا يدل على أن أبا الهذيل مات سنة خمس وثلاثين ومائتين، على ما ذكره المرتضى[2]،

مؤلفات أبي الهذيل العلاف:

لم يذكر له ابن النديم «بالفهرست» في الفصل الذي عقده له اسم أي كتاب من مؤلفاته. ولكنه ذكر في باب «الكتب المؤلفة في متشابه القرآن» أن لأبي الهذيل العلاف كتابا في ذلك[3].

كذلك لم يورد له أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط في كتابه «الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم» - اسم أي كتاب، رغم كثرة إشاراته إلى أبي الهذيل ومذهبه (٣١ مرة)، وكنا نتوقع أن نجد فيه ذكر اسم بعض كتب أبي الهذيل. إنما يحكي آراءه دون إشارة إلى مصادر ينقل عنها من كتب أبي الهذيل، وهذا أمرٌ يدعو إلى الدهشة الشديدة.

---

(١) طبقات المعتزلة ص ٤٨.

(٢) فرق وطبقات المعتزلة ص ٥٨.

(٣) « الفهرست » ص ٣٦.

لكن ابن خلكان يذكر لنا اسم كتاب واحد لأبى الهذيل. قال: «ولأبى الهذيل كتاب يعرف بـ «ميلاس». وكان ميلاس رجلا مجوسيا، فأسلم وكان سبب إسلامه أنه جمع بين أبى الهذيل وجماعة من الثنوية، فقطعهم أبو الهذيل فأسلم ميلاس عند ذلك»(١).

على أن صاحب «الفرق بين الفرق» يذكر ردودا من المعتزلة ضد أبى الهذيل، ولا بد أن تكون هذه الردود ردودا على مؤلفات لأبى الهذيل قال عبد القاهر البغدادى: «وللمعروف بالمردار من المعتزلة كتاب كبير فيه فضائح أبى الهذيل وفى تكفيره بما انفرد به من ضلالة. وللجبائى أيضا كتابٌ فى الرد على أبى الهذيل فى المخلوق يكفره فيه ولجعفر بن حرب المشهور فى زعماء المعتزلة أيضا كتاب سماه «توبيخ أبى الهذيل»(٢).

وكان أبو على يقول: ليس بينى وبين أبى الهذيل خلاف إلا فى أربعين مسألة، وما كان فى الدنيا بعد الصحابة أعظم عنده من أبى الهذيل، إلا من أخذ عنه كواصل، وعمرو(٣).

مذهب أبى الهذيل

لخص الشهرستانى فى كتابه «الملل والنحل» ما انفرد به أبو الهذيل العلاف عن سائر المعتزلة فى عشر قواعد(٤):

الأولى: أن البارى تعالى عالم بعلم، وعلمُه ذاته، قادرٌ بقدرة وقدرته ذاته، حيٌّ بحياة وحياته ذاته، وإنما اقتبس هذا الرأى من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معانى قائمة بذاته، بل هى ذاته، وترجع إلى السلوب أو اللوازم ـ كما سيأتى ـ والفرق بين قول القائل: «علم بذاته لا بعلم» وبين قول القائل: «عالم بعلم هو ذاته» ـ أن الأول نفى الصفة، والثانى إثبات ذات هو بعينه صفة، أو إثبات صفة هى بعينها ذات. وإذ أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوها للذات فهى بعينها أقانيم النصارى، أو أحوال أبى هاشم.

---

(١) «وفيات الأعيان» ج٣ ص ٣٩٦ .

(٢) نشره الشيخ محمد محيى الدين عبدالحميد.

(٣) فرق وطبقات المعتزلة ص ٨٩ القاضى عبد الجبار.

(٤) الملل والنحل: (جـ١، ص٩٢ ـ ٧٧).

الثانية: أنه أثبت إرادات لا محل لها يكون البارى تعالى مريداً بها. وهو أول من أحدث هذه المقالة، وتابعه عليها المتأخرون.

الثالثة: قال فى كلام البارى تعالى إن بعضه لا فى محل، وهو قوله «كن»، وبعضه فى محل كالأمر والنهى والخبر والاستخبار. وكأن أمر التكوين عنده غير أمر التكليف.

الرابعة: قوله فى القدر مثلُ ما قاله أصحابه. إلا أنه قدرى الأولى (الدنيا) جبرىُّ الآخرة. فإن مذهبه فى حركات أهل الخلدين (الجنة والنار) فى الآخرة أنها كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها، وكلها مخلوقة للبارى تعالى؛ إذ لو كانت مكتسبة للعباد لكانوا مكلفين بها.

الخامسة: قوله إن حركات أهل الخلدين تنقطع، وإنهم يصيرون إلى سكون دائم خلودا. وتجتمع اللذات فى ذلك السكون لأهل الجنة، وتجتمع الآلام فى ذلك السكون لأهل النار.

وهذا قريب من مذهب جهم، إذ حكم بفناء الجنة والنار، وإنما التزم أبو الهذيل هذا المذهب لأنه لما ألزم فى مسألة حدوث العالم أن الحوادث التى لا أول لها كالحوادث التى لا آخر لها - إذ كل واحدة لا تتناهى - قال : إنى لا أقول بحركات لا تتناهى آخرا، كما لا أقول بحركات لا تتناهى أولا، بل يصيرون إلى سكون دائم. وكأنه ظن أن ما لزمه فى الحركة لا يلزمه فى السكون.

السادسة: قوله فى الاستطاعة إنها عرض من الأعراض غير السلامة والصحة. وفرّقَ بين أفعال القلوب وأفعال الجوارح فقال : لا يصح وجود أفعال القلوب منه مع عدم القدرة والاستطاعة معها فى حال الفعل؛ وجوز ذلك فى أفعال الجوارح، وقال بتقدمها، فيفعل بها فى الحال الأولى، وإن لم يوجد الفعل إلا فى الحالة الثانية قال : فحال «يفعل» غير حال «فعل» ثم ما تولد من فعل العبد فهو فعله، غير اللون والطعم والرائحة، وكل ما لا تعرف كيفيته. ــ وقال فى الإدراك والعلم الحادثين فى غيره عند استماعه وتعليمه: إن الله تعالى يبدعهما فيه، وليسا من أفعال العباد.

السابعة: قوله فى الفكر قبل ورود السمع: إنه يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر؛ وإن قصَّر فى المعرفة استوجب العقوبة أبداً. ويعلم أيضا حُسْنَ الحسَن وقُبح القبيح فيجب عليه الإقدام على الحسن: كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح: كالكذب والجور.

وقال أيضا بطاعات لا يراد بها الله تعالى، ولا يقصد بها التقرب إليه كالقصد إلى النظر الأول (أى القصد إلى النظر لإدراك وجود الله) والنظر الأول فإنه لم يعرف الله تعالى بعدُ. والفعل عبادة.

وقال فى المكره إذا لم يعرف التعريض والتورية فيما أكره عليه فله أن يكذب، ويكون وزره موضوعا عنه.

الثامنة: قوله فى الآجال والأرزاق إن الرجل إن لم يُقتل مات فى ذلك الوقت. ولا يجوز أن يزاد فى العمر أو ينقص. والأرزاق على وجهين: أحدهما ما خلق الله تعالى من الأمور المنتفع بها يجوز أن يقال خلقها رزقاً للعباد. فعلى هذا من قال إن أحدا أكل وانتفع بما لم يخلقه الله رزقا - فقد أخطأ، لما فيه أن فى الأجسام ما لم يخلقه الله. والثانى: ما حكم الله به من هذه الأرزاق للعباد: فما أحل منها فهو زرق، وما حرم فليس رزقا، أى ليس مأمورا بتناوله.

التاسعة: حكى الكعبى عنه أنه قال: إرادة الله غير المراد. فإرادته لما خلَق هى خلقه، وخلقه للشيء - عنده - غير الشيء، بل الخلق - عنده - قولٌ لا فى محل وقال إنه تعالى لم يزل سميعا بصيرا، بمعنى: سيسمع وسيبصر وكذلك لم يزل غفورا، رحيماً، محسناً، خالقاً، رازقاً، مثيباً معاقباً، موالياً، معادياً، آمراً، ناهياً - بمعنى أن ذلك سيكون.

العاشرة: حكى عنه جماعة أنه قال: الحجة لا تقوم فيما غاب إلا بخبر عشرين فيهم واحدُ من أهل الجنة أو أكثر. ولا تخلو الأرض عن جماعة هم أولياء الله، معصومين لا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر. فهم الحجة، لا التواتر. إذ يجوز أن يكذب جماعة ممن لا يحصون عدداً إذا لم يكونوا أولياء الله ولم يكن فيهم واحدُ معصوم.

صفات الله :

يرى أبو الهذيل أن ذات الله واحدة، لا كثرة فيها بأى وجه من الوجوه؛ ولهذا لم يجعل صفات الله معانى قائمة بذاتها، بل قال «إنها هى ذات الله: فعلمه هو ذاته، وقدرته هى ذاته. إنه تعالى عالم بعلم هو هو» ويحاول القاضى عبد الجبار أن يفهم من عبارة أبى الهذيل الأخيرة أنه يقصد أن الله عالم لذاته، قادر لذاته، حى لذاته، «إلا أنه لم تتلخص له العبارة»[1] أى لم يعبر تعبيراً دقيقاً، وهو بهذا يشبه ما يقوله أبو على الجبائى من «أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع (وهى القدرة، والعلم، والحياة، والوجود) لذاته»[2] وكان ابنه أبو هاشم الجبائى يقول إنه تعالى «يستحقها لما هو عليه فى ذاته» وهذا تعبير أدق من تعبير أبيه.

والأشعرى فى «مقالات الإسلاميين» يزيدنا إيضاحا لرأى أبى الهذيل، فيقول : «قال أبو الهذيل: هو (أى الله تعالى) عالمٌ بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هى هو، وهو حى بحياة هى هو. وكذلك قال فى سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه، وفى سائر صفاته لذاته، وكان يقول : إذا قلت إن الله: «عالم» أثبت له علما هو الله، ونفيت عن الله جهلا، ودللت على معلوم كان أو يكون وإذا قلت : «قادر» نفيت عن الله عجزا، وأثبتّ له قدرة هى الله سبحانه، ودللت على مقدور. وإذا قلت؛ لله حياةٌ أثبت له حياة وهى الله، ونفيت عن الله موتا وكان يقول : لله وجهُ هو هو، فوجهه هو هو، ونفسه هو هو ويتأول قول الله عز وجل : ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ۝٣٩﴾ [طه] أى : بعلمى»[3].

وواضح من هذا أن المعتزلة كانوا حريصين كل الحرص على أن ينفوا عن الله أن له صفات قائمة بذاته قديمة مع ذاته، حتى يكون واحدا أحدا بسيطا، لا يشاركه فى القدم شىء، حتى ولا صفاته.

أما الأشعرى فيقول إن علم الله وقدرته وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه هى صفات له أزلية، ونعوت له أبدية، وقد رأى المعتزلة فى ذلك إشراكا له فى القدم والأزلية وتعديداً للقديم، وساقوا الدليل التالى لإثبات رأيهم وتفنيد رأى الأشعرى :

---

(١) «شرح الأصول الخمسة» للقاضى عبد الجبار ص ١٨٣.
(٢) مذاهب الإسلاميين ص ١٨٢.
(٣) الأشعرى: «مقالات الإسلاميين» ج١ ص ٢٢٥.

الله تعالى «لو كان عالما بعلم، لكان لا يخلو : إما أن يكون معلوما، أو لا يكون معلوما، فإن لم يكن معلوما لم يجز إثباته، لأن إثبات مالا يعلم يفتح باب الجهالات، وإن كان معلوما فلا يخلو إما أن يكون موجودا، أو معدوما ولا يجوز أن يكون معدوما، وإن كان موجوداً فلا يخلو : إما أن يكون قديما، أو محدثاً. والأقسام كلها باطلة. فلم يبق إلا أن يكون عالما لذاته[1]»

ومن أوائل الذين ردّوا على أبى الهذيل فى مذهبه هذا، ابن الراوندى فى كتابه «فضيحة المعتزلة»؛ فقد نقل أبو الحسين الخياط فى كتابه «الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد» عن كتاب ابن الراوندى هذا ما يلى:

«قال صاحب الكتاب (أى كتاب «فضيحة المعتزلة») : وكان (أى أبو الهذيل) يزعم أن علم الله هو الله، وأن قدرته هى هو ثم قال (أى ابن الراوندى، ردا على أبى الهذيل) : فكأن الله على قياس مذهبه علم وقدرة، إذ كان هو العلم والقدرة، ثم قال (أى ابن الراوندى) : وما علمت أن أحدا من أهل الأرض اجترأ على هذا قبله».

وتكفل كتاب الانتصار للخياط ببيان مذهب العلاف وهو يعرض للرد على ابن الراوندى ونقتطف منه ما يوضح مذهبه الكلامى..

نفى التشبيه :

كان أبو الهذيل ينفى عن الله أن يشبه خَلقه على أى نحو كان ذلك الشبه. قال أبو الحسين الخياط فى كتاب «الانتصار» ص١٥ : «أبو الهذيل ينفى عن الله تعالى شبْه خلقه من كل وجه ؛ ويثبته واحداً ليس بجسم ولا بذى هيئة ولا صورة ولا حد، وأنه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴿١١﴾ ﴾[الشورى].

علم الله لا يتناهى :

وقد ردّ أبو الحسين الخياط على زعم ابن الراوندى فأكذبه فى نسبة هذا القول إلى أبى الهذيل. قال الخياط (الانتصار ص ١٦): «وهذا كذبٌ على أبى الهذيل لا خفاء به على أحد من أهل النظر. وسأعرفك ذلك إن شاء الله : أنت تعلم أن أبا الهذيل كان يقول : إن الله ـ عز وجل ـ يعلم نفسه، وإن نفسه ليست بذات غاية ولا نهاية. هذا هو

(١) شرح الأصول الخمسة» ص ١٨٣.

التوحيد الصحيح عند أبى الهذيل. فكيف يزعم أبو الهذيل أن لما يعلمه الله غاية ونهاية، وهو يعلم نفسه وليست بذى غاية ولا نهاية ؟

أما ما يقدر عليه فإن أبا الهذيل كان يقسمه على أمرين، فيقول : إن أراد السائل أن لما يقدر الله عليه غاية ونهاية فى العلم (به) والقدرة عليه والإحصاء له ـ فنعم، ليس يخفى على الله منه شىء ولا يعجزه شىء منه. وإن أراد السائل أن له غاية ونهاية أى : زوال وفناء وتقضّ ـ فلا».

العلاف وتناهى مقدورات الله :

أثار العلاّف مشكلة تناهى مقدورات الله لدى المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة ثم تتبع الخصوم، كان أبو الهذيل قد تطرق إلى البحث فيها على سبيل «البحث والنظر» أو البور والنظر»، لا على سبيل التقرير وأصل المسألة هو : هل المحدثات متناهية، أو غير متناهية؟ وهل لها آخر فى القدرة، أم لا آخر لها ؟

ويظهر أن أبا الهذيل قرر أن لمقدورات الله نهاية؛ لأن للأشياء كلاً، والله تعالى قد ﴿ أَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴿٢٨﴾ ﴾ [الجن]. «والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذى غاية. قال (أبو الهذيل): فإذا انتهى أهل الجنة إلى آخر الحركات التى ثبتنا لها كلا محصىً محاطاً به جمعت فيهم اللذات كلها: لذة الجماع ولذة الأكل والشرب وغيرها من اللذات، وصاروا فى الجنة باقين بقاءً دائما وساكنين سكونا باقياً ثابتاً، لا يفنى ولا يزول، ولا ينفد ولا يبيد»[1].

فقيل لأبى الهذيل : « أفليس (الله) هو المُبقى لما يبقى منه، والمُسكن لكل ساكن منه، والمحيى لكل ذى روح؟ قال : بلى... فقيل له : فيجوز أن يبقى شيئا لا يوصف بالقدرة على تبقيته ولا يجوز منه إفناؤه، وأن يحيى شيئاً ويسكنه وليس بقادر على إماتته ولا تحريكه ؟قال : نعم ! ولو يقول بخلاف هذا ترك قوله» (ص ١٦) «فإن أبا الهذيل كان يزعم أن الله إذا فعل بقاءهم وسكونهم استحال أن يقال : هو قادر على أن يفعل بهم ما قد فعله، وأن يوجد فيهم ما قد أوجده. ولكنه كان قبل أن يخلق البقاء لهم والسكون فيهم قادراً على خلق البقاء وخلق السكون وعلى أضدادهما، فلما خلق الحياة لهم والبقاء والسكون استحال القول بأن الله يقدر على أن يفعل الحياة التى قد فعلها والسكون الذى قد فعله، أو البقاء الذى أوجده أو أضدادهما من الإفناء والحركة والموت؛ لأن الفعل إذا خرج من القدرة خرج ضده منها بخروجه» (ص ١٧).

---

(١) الانتصار، ص١٧.

ويزيدنا عبد القاهر البغدادى[1] إيضاحا لموقف أبى الهذيل فى هذه المسألة، وما يرد عليه من إلزامات بسببنا، ولعل ثقافة العلاف الفلسفية كان لها أثرها الواضح على بعض آرائه مثل التى تتبعها البغدادى فى كتابه: الفرق بين الفرق» كقوله بفناء مقدورات الله وقوله بفناء الجنة والنار . . مثل هذه الآراء هى التى ساعدت ابن الراوندى من باب الكيد للإسلام،والجدل الثقافى أن يكثر من نقده ويتحمل إليه مسائل أخرى عقد لها النظّام كتاب الانتصار للدفاع عنه كما أثارت خصوم المعتزلة للرد على العلاف ولعل تورطه فى بعض المسائل حجبه عن التاليف.

من هذه الآراء قال البغدادى :

«من آراء أبى الهذيل: قوله بفناء مقدورات الله ـ عز وجل ـ حتى لا يكون بعد فناء مقدوراته قادرا على شيء، ولأجل هذا زعم أن نعيم أهل الجنة وعذاب اهل النار يفنيان، ويبقى حينئذ أهل الجنة وأهل النار خامدين لا يقدرون على شيء، ولا يقدر الله عز وجل فى تلك الحال على إحياء ميّت ولا على إماتة حىّ ولا على تحريك ساكن، ولا على تسكين متحرك، ولا على إحداث شيء، ولا على إفناء شيء، مع صحة عقول الأحياء فى ذلك الوقت.

وقوله فى هذا الباب شرٌّ من قول من قال بفناء الجنة والنار، كما ذهب إليه جهم، لأن جهما وإن قال بفنائهما فقد قال بأن الله ـ عز وجل ـ قادر بعد فنائهما على أن يخلق أمثالهما، وأبو الهذيل يزعم أن ربه لا يقدر، بعد فناء مقدوراته، على شيء.

احتجاج المعتزلة:

وقد شنع من المعتزلة بـ «المردار» على أبى الهذيل فى هذه المسألة، فقال : يلزمه إذا كان ولى الله عز وجل فى الجنة قد تناول بإحدى يديه الكأس وبالأخرى بعض التحف، ثم حضر وقتُ السكون الدائم، أن يبقى ولى الله عز وجل أبداً على هيئة المصلوب.

وقد اعتذر أبو الحسين الخياط عن أبى الهذيل فى هذا الباب باعتذارين :

أحدهما : دعواه أن أبا الهذيل أشار إلى أن الله عز وجل ـ عند قرب انتهاء مقدوراته ـ يجمع فى أهل الجنة اللذات كلها، فيبقون على ذلك فى سكون دائم.

---

(١) الفَرْق بين الفِرق، ١٢٢ـ ١٢٤، القاهرة، بدون تاريخ.

واعتذاره الثانى : دعواه أن أبا الهذيل كان يقول هذا القول مجادلا به خصومه فى البحث عن جوابه».

والبغدادى يشير إلى ما قاله أبو الحسين الخياط فى كتابه «الانتصار» ص ١٧ (بيروت سنة ١٩٥٧ فيما يتعلق بالاعتذار الأول، وص ١٥ فيما يتعلق بالاعتذار الثانى، وقد أوردنا نص كلامه قبل هذا مباشرة.

البغدادى ورده على اعتذار الخياط:

ويبين البغدادى فساد ما اعتذر به الخياط، فيقول: «واعتذاره الأول عنه باطل من وجهين :

أحدهما : أنه يوجب اجتماع لذتين متضادتين فى محل واحد فى وقت واحد ـ وذلك محال كاستحالة اجتماع لذة وألم فى محل واحد.

الوجه الثانى : أن هذا الاعتذار لو صح لوجب أن يكون أهل الجنة ـ بعد فناء مقدورات الله عز وجل ـ أحسن من حالهم فى حال كونه قادرا.

وأما دعواه أن أبا الهذيل إنما قال بفناء المقدورات مجادلا به غير منعتقد لذلك، فالفصل بيننا وبين المعتذر عنه كتبُ أبى الهذيل. وأشار فى كتابه الذى سماه بـ «الحجج» إلى ما حكيناه عنه، وذكر فى كتابه المعروف بكتاب «الأقوال» باباً فى الرد على الدهرية، وذكر فيه قولهم للموحدين: إذا جاز أن يكون بعد كل حركة حركة سواها، لا إلى آخر، وبعد كل حادث حادث آخر، لا إلى غاية ـ فهلا صح قولُ من زعم أن لا حركة إلا وقبلها حركة، ولا حادث إلا وقبله حادث، لا عن أول ولا حالة قبله ؟ فأجاب عن هذا الإلزام بتسويته بينهما، وقال (أى أبو الهذيل) : كما أن الحوادث لها ابتداء لم يكن قبلها حادث، كذلك لها آخر لا يكون بعده حادث. ولأجل هذا قال بفناء مقدورات الله عز وجل. وسائر المتكلمين من أصناف فرق الإسلام فرقوا بين الحوادث الماضية والحوادث المستقبلة بفروق واضحة لم يهتد إليها أبو الهذيل فارتكب ـ لأجل جهله بها ـ قوله ببفناء المقدورات.

وقد ذكرنا تلك الفروق الواضحة فى باب الدلالة على حدوث العالم فى كتبنا المؤلفة فى ذلك»[1].

ومعنى هذا أن الداعى إلى قول أبى الهذيل بفناء المقدورات هو القاعدة التالية وهى : أن ما له بداية فله بالضرورة نهاية. وما دامت المقدورات لها بداية؛ لأنها ليست

(١) «الفرق بين الفرق» ص ١٢٣ - ١٢٤.

قديمة بل حادثة خلقها الله، فإن لها نهاية قطعا. وفى مقابل ذلك : فإن ما لا بداية له، لا نهاية له. وهذه قاعدة مقررة عند أرسطو فى إثباته لأزلية وأبدية الحركة. وأبو الهذيل لم يقف إلى هنا إلا أنه طبق هذه القاعدة الأرسطية فيما يتعلق بما هو حادث أى ماله بداية.

أما رد عبد القاهر البغدادى عليه فيكون على أساس التفرقة بين الحالتين، والقول بأن ما له بداية فيمكن أن تكون له نهاية، بينما ما ليس له بداية فلا يمكن أن يكون له نهاية. وزعم أن هذا رأى «سائر المتكلمين من أصناف فرق الإسلام»، فهم فى زعمه فرقوا بين الحوادث الماضية والحوادث المستقبلة فأقروا البداية للأولى، ولم يقروا بالنهاية لمقدورات الله، أى قالوا بالأبدية لها دون الأزلية ـ غير أننا لم نجد فى «أصول الدين» للبغدادى ما يشير إليه هنا من أنه ذكر الفرق بين الحوادث الماضية والحوادث المستقبلة فى باب الدلالة على حدوث العالم ولا بد أن يكون ذلك فى كتاب من كتبه المفقودة.

العلاف وجهم :

ورأى أبى هذيل فى تناهى مقدورات الله سبقه إليه جهم بن صفوان الراسبى، رأس المجبرة الخالصة فقد قال فيما رواه الأشعرى: «قال جهم بن صفوان : لمقدورات الله تعالى ومعلوماته غاية ونهاية، ولأفعاله آخرٌ، وإن الجنة والنار تفنيان ويفنى أهلهما حتى يكون الله سبحانه آخراً لا شىء معه، كما كان أولا لا شىء معه» ثم يذكر الأشعرى أن أهل الإسلام جميعاً قالوا : «ليس للجنة والنار آخر، وإنما لا تزالان باقيتين، وكذلك أهل الجنة لا يزالون فى الجنة يتنعمون وأهل النار لا يزالون فى النار يُعذبون، وليس لذلك آخر، ولا لمعلوماته ومقدوراته غاية ولا نهاية» ويورد رأى أبى الهذيل هكذا :«قال أبو الهذيل : إن لمعلومات الله كلا وجميعا ولما يقدر الله عليه كل وجميع، وإن أهل الجنة تنقطع حركاتهم ويسكنون سكونا دائما»[١].

العلاف والفلاسفة :

فإذا أردنا أن نقارن بين رأى أبى الهذيل هاهنا وبين رأى الفلاسفة المسلمين المعاصرين له، وجدنا رأيا للكندى يخالف رأى أبى الهذيل، وذلك فى تقرير القاعدة المتعلقة بما له بداية، إذ يرى الكندى أنه «ليس كل ما له أول فله آخر، فكل (ذى) آخر

(١) مقالات الإسلاميين ج١ص ٢٢٤ القاهرة سنة ١٩٥٠.

له بداية، وليس كل ذى بداية له آخر[١]» ولكنه رغم ذلك نراه فى كتابه فى «علة الكون والفساد» يومىء إلى ما يدل على أنه يرى أن للكون نهاية، إذ يقول «فقد اتضح ان قوام الاشياء الواقعة تحت الكون والفساد وثبات صورها إلى نهاية المدة التى أراد بارئ الكون للكون. جل ثناؤه، وحفظ نظمها، إنما يكون من قبل اعتدال الشمس فى بعدها من الأرض ومن قبل سلوكها فى الفلك المائل وانقيادها لحركة الفلك الأعظم المحرك لها من المشرق إلى المغرب، ومن قبل خروج مركز فلكها عن مركز الأرض، أعنى فى دنوها من مركز الأرض تارة وبعدها منه تارة، لكون نهاية الزمان التى بها تكون الأكوان[٢]» على أنه نظر إلى ورود الفقرة الأولى مبتورة من سياقها، غير مدرجة ضمن رسالة؛ لهذا لا نعرف مدى صحة نسبتها إلى الكندى، وربما كانت لغيره وهو ما نرجحه، ونعتقد أنها مجرد عبارة علقها الناسخ فى المخطوط لمجرد الفائدة. وربما تتأكد صحة فرضنا هذا من مراجعة المخطوط نفسه.

الغزالى والعلاف:

وقد تعرّض الغزالى لهذه القضية بالتفصيل فى «تهافت الفلاسفة» حين بحث فى إبطال قول الفلاسفة فى أبدية العالم والزمان والحركة. «فإن العالم عندهم كما أنه أزلى لا بداية لوجوده، فهو أبدى لا نهاية لآخره، ولا يتصور فساده ولا فناؤه، بل لم يزل كذلك، ولا يزال أيضا كذلك، وأدلتهم الأربعة. فى الأزلية جارية فى الأبدية، والاعتراض كالاعتراض من غير فرق، فإنهم يقولون: إن العالم معلول، وعلته أزلية أبدية، فكان المعلول مع العلة، ويقولون : إذا لم تتغير العلة لم يتغيّر المعلول، وعليه بنوا منع الحدوث، وهو بعينه جار فى الانقطاع. وهذا مسلكهم الأول.

ومسلكهم الثانى : أن العالم إذا عُدم فيكون عدمه بعد وجوده، فيكون له «بعد» ففيه إثبات الزمان.

ومسلكهم الثالث : أن إمكان الوجود لا ينقطع، فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان، إلا أن هذا الدليل لا يقوى، فإنا نحيل أن يكون أزليا، ولا نحيل أن يكون أبدياً، لو أبقاه الله تعالى أبداً، إذ ليس من ضرورة الحادث أن يكون له

---

(١) مخطوط أيا صوفيا رقم ٤٨٣٢ وفيه رسائل للكندى، ورقة ٥. ولم ترد العبارة ضمن رسالة بل وردت على حدة. راجع « رسائل الكندى الفلسفية » تحقيق محمد عبدالهادى أبو ريدة ج١ ص ٣٠ القاهرة سنة ١٩٥٠ وقد أصلحنا ما فى النص من خطأ.

(٢) « رسائل الكندى الفلسفية » ج١ ص ٢٣١، مذاهب الإسلاميين ص ٨٠.

آخر، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثا وأن يكون له أول. ولم يُوجب أن يكون للعالم لا محالة آخر إلا أبو الهذيل العلاف فإنه قال: كما يستحيل فى الماضى دورات لا نهاية له، فكذلك فى المستقبل. وهو فاسد، فإن كل المستقبل قط لا يدخل فى الوجود لا متلاحقاً ولا متساوقاً، والماضى قد دخل كله فى الوجود متلاحقا وإن لم يكن متساوقاً وإذ قد تبين أنا لا نحيل بقاء العالم أبداً من حيث العقل، بل نجوز إبقاءه وإفناءه، فإنما يعرف الواقع من قسمى الممكن بالشرع، فلا يتعلق النظر فيه بالعقول[1].

ابن رشد والعلاف :

وقد رد ابن رشد فى «تهافت التهافت»[2]. على ما يقوله الغزالى ها هنا، ويعنينا ما يقوله فى المسلك الثالث، لأنه هو المسلك الذى سلكه أبو الهذيل العلاف، فيقول :

« إذ سُلم لهم (أى للغزالى وأمثاله) أن العالم لم يزل إمكانه (أى أن إمكانه منذ الأزل) وأن إمكانه يلحقه حالة ممتدة معه يقدر بها ذلك الإمكان، كما يلحق الموجود الممكن إذا خرج إلى الفعل تلك الحال، وكان يظهر من هذا الامتداد أنه ليس له أول ـ صح لهم أن الزمان ليس له أول، إذ ليس هذا الامتداد شيئا إلا الزمان، وتسمية من سماه «دهرا» لا معنى لها. وإذن كان الزمان مقارنا للإمكان، والإمكان مقارنا للوجود المتحرك، فالوجود المتحرك لا أول له.

وأما قولهم : إن كل ما وجد فى الماضى فله أول، فقضية باطلة، لأن الأول يوجد فى الماضى أزليا كما يوجد فى المستقبل.

وأما تفريقهم فى ذلك بين الأول وفعله فدعوى تحتاج إلى برهان، لكون وجود ما وقع فى الماضى مما ليس بأزلى غير وجود ما وقع فى الماضى من الأزلى، وذلك أن ما وقع فى الماضى من غير الأزلى هو متناه من الطرفين، أعنى أن له ابتداء وانقضاء، وأما ما وقع فى الماضى من الأزلى فليس له ابتداء ولا انقضاء، ولذلك لما كانت الفلاسفة لا يضعون للحركة الدورية ابتداء فليس يلزمهم أن يكون لها انقضاء؛ لأنهم لا يضعون وجودها فى الماضى وجود الكائن الفاسد. ومن سلم ذلك منهم فقد تناقض. ولذلك كانت هذه القضية صحيحة :إن كل ما له ابتداء فله انقضاء. وأما أن يكون شيء له ابتداء وليس له انقضاء فلا يصح، إلا لو انقلب الممكن أزليا : لأن كل ما له ابتداء فهو ممكن. وأما أن يكون شيء يمكن أن يقبل الفساد ويقبل الأزلية فشيء غير معروف،

(١) الغزالى: « تهافت الفلاسفة » « ص ٨٠، نشرة بويج، بيروت سنة ١٩٢٧م.
(٢) ابن رشد :« تهافت التهافت » « ص ٨٠، نشرة بويج، بيروت سنة ١٩٣٠م.

وهو مما يجب أن يفحص عنه، وقد فحص عنه الأوائل: فأبو الهذيل موافق للفلاسفة فى أن كل محدث فاسد، وأشد التزاما لأصل القول بالحدوث ـ وأما عن الفرق بين الماضى والمستقبل بأن ما كان فى الماضى قد دخل كله فى الوجود، وما فى المستقبل فلا يدخل كله فى الوجود، وإنما يدخل منه شىء فشىء ـ فكلام مموه. وذلك أن ما فى الماضى بالحقيقة فقد دخل فى الزمان، وما دخل فى الزمان فالزمان يفضلُ عليه بطرفيه، وله كل، وهو متناه ضرورة. وأما ما لم يدخل فى الماضى كدخول الحادث فلم يدخل فى الماضى إلا باشتراك الاسم، بل هو مع الماضى ممتدٌ إلى غير نهاية، وليس له كلٌّ، وإنما الكل لأجزائه. وذلك أن الزمان إن لم يوجد له مبدأ أول حادث فى الماضى ـ لأن كل مبدأ حادث هو حاضر، وكل حاضر قبله ماض ـ فما يوجد مساوقا للزمان والزمان مساوقا له فقد يلزم أن يكون غير متناه وألا يدخل منه فى الوجود الماضى إلا أجزاؤه التى يحصرها الزمان من طرفيه، كما لا يدخل فى الوجود المتحرك من الزمان فى الحقيقة إلا الآن، ولا من الحركة إلا كون المتحرك على العظم الذى يتحرك عليه فى الآن الذى هو سيال : فإنه كما أن الموجود الذى لم يزل فيما مضى لسنا نقول إن ما سلف من وجوده قد دخل الآن فى الوجود، لأنه لو كان كذلك لكان وجوده له مبدأ، ولكان الزمان يحصره من طرفيه ـ كذلك نقول فيما كان مع الزمان، لا فيه، فالدورات الماضية إنما دخل منها فى الوجود الوهمى ما حصره منها الزمان. وأما التى هى مع الزمان فلم تدخل بعدُ فى الوجود الماضى، كما لم يدخل فى الوجود الماضى ما لم يزل موجودا إذ كان لا يحصره الزمان. وإذا تُصور موجود أزلى أفعاله غير متأخرة عنه على ما هو شأن كل موجود تم وجوده: أن يكون بهذه الصفة ـ فإنه إن كان أزليا ولم يدخل فى الزمان الماضى فإنه يلزم ضرورة ألا تدخل أفعاله فى الزمان الماضى، لأنها لو دخلت لكانت متناهية، فكان ذلك الموجود الأزلى لم يزل عادما الفعل، ولما لم يزل عادما الفعل فهو ضرورة ممتنع، والأليق بالموجود الذى لا يدخل وجوده فى الزمان ولا يحصره الزمان أن تكون أفعاله كذلك؛ لأنه لا فرق بين وجود الموجود وأفعاله. فإن كانت حركات الأجرام السماوية وما يلزم عنها أفعالا لموجود أزلى غير داخل وجوده فى الزمان الماضى ـ فواجب أن تكون أفعاله غير داخله فى الزمان الماضى. فليس كل ما نقول فيه إنه لم يزل يجوز أن يقال فيه: قد دخل فى الزمان الماضى، ولا أنه قد انقضى، لأن ما له نهاية فله مبدأ. وأيضا فإننا نقول فيه: «لم يزل[1]» نفى لدخوله فى الزمان الماضى، ولأن كل ما

---

(١) لم يزل : أزلى.

له مبدأ والذى يضع أنه قد دخل فى الزمان الماضى يضع له مبدأ، فهو يصادر على المطلوب، فإذن ليس بصحيح أن ما لم يزل مع الوجود الأزلى فقد دخل فى الوجود، إلا لو دخل الموجود الأزلى فى الوجود بدخوله فى الزمان الماضى، فإذن قولنا «كل ما ماضى فقد دخل فى الوجود» ـ يفهم منه معنيان: أحدهما أن كل ما دخل فى الزمان الماضى فقد دخل فى الوجود، وهو صحيح. وأما ما مضى مقارنا للوجود الذى لم يزل، أى لا ينفك عنه، فليس يصح أن نقول: «قد دخل فى الوجود»، لأن قولنا فيه: «قد دخل» ـ ضدٌّ لقولنا إنه مقارن للوجود الأزلى. ولا فرق فى هذا بين الفعل والوجود، لأ : من سلم إمكان وجود موجود لم يزل فيما مضى، فقد ينبغى أن يُسلم أن هاهنا أفعالا لم تزل قبل فيما مضى، وأنه ليس يلزم أن تكون أفعاله ولا بد قد دخلت فى الوجود، كما ليس يلزم فى استمرار ذاته فيما مضى أن يكون قد دخل فى الوجود، وهكذا كله بينٌ كما ترى. وبهذا الموجود الأول يمكن أن توجد أفعال لم تزل ولا تزال. ولو امتنع ذلك فى الفعل لامتنع فى الوجود : إذ كل موجود فعله مقارنٌ له فى الوجود.

فهؤلاء القوم جعلوا امتناع الفعل عليه أزليا ووجوده أزليا ـ وذلك غاية الخطأ. لكن إطلاق اسم الحدوث على العالم، كما أطلقه الشرع، أخص به من إطلاق الأشعرية، لأن الفعل بما هو فعل فهو محدث. وإنما يُتصور القدم فيه لأن هذا الإحداثى والفعل المحدث ليس له أول ولا آخر.

قلت : «ولذلك عسر على أهل الإسلام أن يسمى العالم قديما والله قديم. وهم لا يفهمون من القديم إلا ما لا علة له. وقد رأيت بعض علماء الإسلام قد مال إلى هذا الرأى».

ويرجح د. بدوى أن الإشارة تعنى هنا طبعا أبا الهذيل العلاف. وواضح من كلام ابن رشد هذا أن موقفه هو بعينه موقف الفلاسفة وهو أن : كل ما له ابتداء فله انقضاء. والعالم له ابتداء. .إذن فالعالم له انتهاء[1].

كلام الله:

لقد اختلف المعتزلة فى كلام الله «هل هو جسم، أم ليس بجسم ؟ وفى خلقه ـ على ستة أقاويل :

(١) مذاهب الإسلاميين ص ١٨٥.

١- فالفرقة الأولى منهم يرون أن كلام الله جسم، وأنه مخلوق، وأنه لا شيء إلا جسم.

٢- والفرقة الثانية منهم يرون أن كلام الخلق عرض، وهو حركة، لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة،ـ وأن كلام الخالق جسم، وأن ذلك الجسم صوت مقطع مؤلف مسموع، وهو فعل الله وخلقه، وإنما يعقل الإنسان القراءة، والقراءة حركة، وهي غير القرآن وهذا قول النظام وأصحابه، وأحال النظام أن يكون كلام الله في أماكن كثيرة أو في مكانين في وقت واحد. وزعم أنه في المكان الذي خلقه الله فيه.

٣- والفرقة الثالثة من المعتزلة يرون أن القرآن مخلوق لله، وهو عرض، وأبوا أن يكون جسما، وزعموا أنه يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد، إذا تلاه تال فهو يوجد مع تلاوته، وكذلك إذا كتبه كاتب وجد مع كتابته، وكذلك إذا حفظه حافظ وجد مع حفظه. فهو يوجد في الاماكن بالتلاوة والحفظ والكتابة، ولا يجوز عليه الانتقال والزوال ـ وهذا قول أبي الهذيل وأصحابه. وكذلك قوله في كلام الخلق أنه جائز وجوده في أماكن كثيرة في وقت واحد.

٤- والفرقة الرابعة منهم يرون أن كلام الله عرض، وأنه مخلوق، وأحالوا أن يوجد في مكانين في وقت واحد. وزعموا أن المكان الذي خلقه الله فيه محال انتقاله وزواله منه ووجوده في غيره ـ وهذا قول جعفر بن حرب وأكثر البغداديين.

٥- والفرقة الخامسة منهم أصحاب مُعمر : يرون أن القرآن عرض، والأعراض عندهم قسمان : قسم منها يفعله الأحياء، وقسم منها يفعله الأموات. ومحال أن يكون ما يفعله الأموات فعلا للأحياء. والقرآن مفعول، وهو عرض. ومحال أن يكون الله فعله في الحقيقة، لأنهم يحيلون أن تكون الأعراض فعلا لله. وزعموا أن القرآن فعل للمكان الذي يسمع منه، إن سمع من شجرة فهو فعل لها، وحيثما سمع فهو فعل للمحل الذي حل فيه»[1].

واذا استعرضنا المذاهب الأخرى في مسألة خلق القرآن وجدنا :

أ ـ أن الحشوية النوابت من الحنابلة ذهبت «إلى أن هذا القرآن المتلوّ في المحاريب والمكتوب في المصاحف ـ غير مخلوق ولا مُحدث، بل قديم مع الله تعالى.

(١) « مقالات الإسلاميين » للاشعري ج ١ ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

ب ـ وذهبت الكُلابية إلى أن كلام الله تعالى هو معنى أزلى قام بذاته تعالى، مع أنه شيء واحد : توراة، وإنجيل، وزبور وفرقان، وأن هذا الذى نسمعه ونتلوه حكاية كلام الله تعالى، وفرقوا بين الشاهد الغائب.

جـ ـ وقالوا إن كلامنا هو الذى نسمعه وليس هو بمعنى قائم بذات المتكلم ككلام الله تعالى ـ وإلى هذا المذهب ذهب الاشعرى»[1]. وقالت الأشعرية: «كلام الله تعالى صفة ذات لم تزل غير مخلوقة، وهو غير الله تعالى، وخلاف الله تعالى، وهو غير علم الله تعالى، وإنه ليس لله تعالى إلا كلام واحد»[2].

د ـ «واختلفت المرجئة فى القرآن: هل هو مخلوق أم لا ؟ على ثلاث مقالات: فقال قائلون منهم إنه مخلوق، وقال قائلون منهم إنه غير مخلوق، وقال قائلون منهم بالوقف وإنا نقول: كلام الله سبحانه لا نقول أنه مخلوق ولا غير مخلوق»[3].

هـ ـ «وكل الخوارج يقولون بخلق القرآن»[4].

٦ـ أما الروافض الشيعة فقد اختلفوا إلى فرقتين :

أ ـ «الفرقة الأولى ـ منهم هشام بن الحكم وأصحابه: يزعمون أن القرآن لا خالق ولا مخلوق. وزاد بعض من يخبر على المقالات فى الحكاية عن هشام، فزعم أنه كان يقول: لا خالق ولا مخلوق، ولا يقال أيضًا: غير مخلوق، لأنه صفة، والصفة لا توصف ـ وحكى زرقان عن هشام بن الحكم أنه قال: القرآن على ضربين: إن كنت تريد المسموع فقد خلق عز وجل الصوت المقطع، وهو رسم القرآن، فأما القرآن فهو فعل الله مثل العلم والركة، لا هو هو، ولا غيره.

ب ـ والفرقة الثانية منهم يزعمون أنه مخلوق محدث، لم يكن ثم كان ـ كما تزعم المعتزلة والخوارج ـ، وهؤلاء قوم من المتأخرين منهم»[5].

٧ـ أما ابن حزم فيرى أن «القرآن» اسم مشترك يطلق على خمسة معان هى:

أ - كلام الله حقيقةً.

ب- الصوت الملفوظ من القرآن.

---

(١) «شرح الأصول الخمسة» ص ٥٢٧ ـ ٥٢٨.

(٢) «الفصل» لابن حزم ج٣ ص ٥.

(٣) مقالات الإسلاميين، ١/ ٢١٥ .

(٤) مقالات الإسلاميين، ١/ ١٧٤ . (٥) الكتاب نفسه، ص ١٠٩ ـ ١١٠ .

ج - المفهوم من ذلك الصوت.

د - المصحف.

هـ - المستقر فى الصدور من القرآن.

« فهذه خمسة معان يعبر عن كل معنى منها بأنه قرآن، وأنه كلام الله ويخبر عن كل واحد منها إخبارا صحيحا بأنه القرآن، وأنه كلام الله تعالى بنص القرآن والسنة اللذين أجمع عليهما جميع الأمة. وأما الصوت فهو هواء مندفع من الحلق والصدر والحنك واللسان والأسنان والشفتين إلى آذان السامعين، وهو حروف الهجاء، والهواء. وحروف الهجاء والهواء كل ذلك مخلوق، بلا خلاف، قال الله ـ عز وجل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴿٤﴾﴾ [إبراهيم]، وقال تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء]، واللسان العربى، ولسان كل قوم هو لغتهم. واللسان واللغات كل ذلك مخلوق بلا شك.

والمعانى المعبر عنها بالكلام المؤلف من الحروف المؤلفة إنما هى: الله تعالى، والملائكة، والنبيون، وسموات وأرضون وما فيهما من الأشياء، وصلاة وزكاة، وذكر أمم خالية، والجنة والنار وسائر الطاعات وسائر أعمال الدين. وكل ذلك مخلوق، حاشا الله وحده لا شريك له خالق كل ما دونه.

وأما المصحف فإنما هو ورق من جلود الحيوان، ومركب منها، ومن مداد مؤلف من صمغ وزاج وعفص وماء، وكل ذلك مخلوق، وكذلك حركة اليد فى خطه، وحركة اللسان فى قراءته، واستقراء كل ذلك فى النفوس ـ هذه كلها أعراض مخلوقة، وكذلك عيسى ـ عليه السلام ـ هو كلمة الله، وهو مخلوق بلا شك، قال الله تعالى: ﴿...إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى.. ﴿٤٥﴾﴾ [آل عمران].

وأما علم الله تعالى فلم يزل (أى فهو أزلى)، وهو كلام الله تعالى، وهو القرآن، وهو غير مخلوق، وليس هو غير الله تعالى أصلا. ومن قال إن شيئا غير الله تعالى لم يزل مع الله عز وجل فقد جعل لله عز وجل شريكا.

ونقول إن لله ـ عز وجل ـ كلاما حقيقة، وإنه ـ تبعالى ـ كلم موسى وممن كلم الأنبياء والملائكة ـ عليهم السلام ـ تكليما حقيقة لا مجازاً. ولا يجوز أن يقال ألبتة إن الله تعالى: «متكلم»، لأنه لم يُسم بذلك نفسه. ومن قال إن الله تعالى «مكلم موسى» لم ننكره؛ لأنه يخبر عن فعله تعالى الذى لم يكن ثم كان. ولا يحل لأحد أن يقول:

إنما قلنا إن لله تعالى كلاما لنفى الخرس عنه، لما ذكرنا قبل من أنه: إنه كان يعنى الخرس المعهود فإنه لا ينتفى إلا بالكلام المعهود الذى هو حركة اللسان والشفتين، وإن كان إنما ينفى خرسا غير معهود فهذا لا يعقل أصلا ولا يفهم. وأيضا فيلزمه (على هذا الادعاء) أن يسميه تعالى شماما لنفى الخشم عنه، ومتحركا لنفى الخدر. وهذا كله إلحاد فى أسمائه عز وجل. لكن لما قال تعالى إن له كلاما قلناه وأقررنا به، ولو لم يقله عز وجل لم يحل لأحد أن يقوله»[1].

ورأى أبى الهذيل فى مسألة خلق القرآن يلخصه الأشعرى فى «مقالات الإسلاميين»[2] فيقول:

كان أبو الهذيل يقول: « إن الله ـ عز وجل ـ خلق القرآن فى اللوح المحفوظ. وهو عرض. وإن القرآن يوجد فى ثلاثة أماكن: فى مكان هو محفوظ فيه، وفى مكان هو مكتوب فيه، وفى مكان هو فيه متلوّ ومسموع. وإن كلام الله سبحانه وتعالى قد يوجد فى أماكن كثيرة على سبيل ما شرحناه، من غير أن يكون القرآن منقولا أو متحركا أو زائلا فى الحقيقة، وإنما يوجد فى المكان مكتوبا أو متلوا أو محفوظا، فإذا بطلت كتابته من الموضع لم يكن فيه من غير أن يكون عُدم أو وجدت كتابته فى الموضع وجد فيه بالكتابة من غير أن يكون منقولا إليه، فكذلك القول فى الحفظ والتلاوة على هذا الترتيب، وإن الله سبحانه إذا أفنى الأماكن كلها التى يكون فيها محفوظا أو مقروءا او مسموعا عدم وبطل. وقد يقول أيضا إن كلام الإنسان يوجد فى أماكن كثيرة محفوظا ومحكيا.

وإلى هذا القول كان يذهب محمد بن عبد الوهاب الجبائى».

الاستطاعة

معنى الاستطاعة هو أن القدرة متقدمة على مقدورها، غير مقارنة له. وتسمى أيضا قوة وطاقة.

وقد بحث المتكلمون فى أن القدرة هل يجب أن تتقدم على مقدورها، أم لا يجب.

ويفرقون بين المقدورات بأنها على ضربين: مبتدأ كالإرادة، ومولد كالصوت.

ومن رأى المعتزلة أن القدرة متقدمة على مقدورها؛ ومن رأى المجبرة أنها مقارنة له.

(١) ابن حزم: « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » ج ٣ القاهرة سنة ١٣٢١هـ. والخشم: سقوط الخياشيم. والأخشم: من لا يكاد يشم شيئا، أى لا يجد رائحة طيب أو نتن.
(٢) « مقالات الإسلاميين » ج٢ ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ القاهرة سنة ١٩٥٤م.

قال الأشعرى فى وصف مذهب المعتزلة فى هذه المسألة: «أجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل، وهى قدرة عليه وعلى ضده. وهى غير موجبة للفعل. وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً ما لا يقدر عليه».

لكنهم اختلفوا فى الاستطاعة هل تبقى، أم لا:

«فقال أكثر المعتزلة إنها تبقى وهذا قول أبى الهذيل وهشام وعباد وجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر والإسكافى وأكثر المعتزلة.

وقال قائلون: لا تبقى وقتين، وإنه يستحيل بقاؤها ؛ وإن الفعل يوجد فى الوقت الثانى بالقدرة المتقدمة المعدومة، ولكن لا يجوز حدوثه مع العجز، بل يخلق الله فى الوقت الثانى قدرة، فيكون الفعل واقعا بالقدرة المتقدمة ـ وهذا قول أبى القاسم البلخى وغيره من المعتزلة»[(١)].

فالفريق الأول ومنهم أبوالهذيل يرون أن الاستطاعة للفعل تبقى عند الفاعل لإحداث ما يصدر عنه من أفعال ؛ أما الفريق الثانى فيرى أنها تزول بانتهاء الفعل، وتتجدد مع كل فعل جديد، أى أن كل فعل يستلزم خلق قدرة جديدة. ولابد أن أصحاب الفريق الثانى هم من يرون أن العرض لا يبقى زمانين، والاستطاعة عندهم عرض، فلا بد من خلقها عند مباشرة كل فعل، ونحن نعلم[(٢)]. أن أبا القاسم عبدالله بن احمد بن محمود البلخى الكعبى (المتوفى سنة ٣١٩هـ) قد قال بهذا الرأى الذى قال به الأشاعرة فيما بعد فى القرن الخامس، وخصوصا الباقلانى وإمام الحرمين.

لكن رأى أبى الهذيل صريح فى أن «الاستطاعة يحتاج إليها فعل الفعل؛ فإذا وجد الفعل لم يكن بالإنسان إليها حاجةٌ بوجه من الوجوه. وقد يجوز وقوع العجز فى الوقت الثانى فيكون مجامعا للفعل، ويكون عجزا عن فعل؛ لأن العجز عندك لا يكون عجزا عن موجود، فيكون الفعل واقعا بقدرة معدومة. وجوز وجود أقل قليل الكلام مع الخرس، وجوّز الفعل مع الموت بالاستطاعة المتقدمة، ولم يجوز وجود العلم مع الموت، ولا وجود الإرادة مع الموت»[(٣)].

---

(١) « مقالات الإسلاميين » ج ١ـ ص ٢٧٥ القاهرة سنة ١٩٥٠.
(٢) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » ج٢ ص ٤٤ القاهرة سنة ١٩٥٠م.
(٣) (مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٦).

الجوهر الفرد (الذرة)

يقول أبو الهذيل[١] «إن الجسم يجوز أن يفرّقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءا لا يتجزأ، وإن الجزء الذى لا يتجزأ لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق له، ولا اجتماع فيه ولا افتراق، وإنه قد يجوز أن يجامع غيره وأن يفارق غيره، وإن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة، ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ

وأجاز أبو الهذيل على الجزء الذى لا يتجزأ: الحركة والسكون والانفراد، وأن يماس ستة أمثاله بنفسه، وأن يجامع غيره ويفارق غيره، وأن يفرده (الله) فتراه العيون ويخلق فينا رؤية له وإدراكا له، ولم يجز عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم، وقال لا يجوز ذلك إلا للجسم، وأجاز عليه من الأعراض ما وصفنا (أى الحركة والسكون إلخ)».

وكان يخالفه فى هذا القول النظام[٢]، الذى كان يرى أن التجزؤ يمكن أن يستمر إلى غير نهاية، وكان يقول: «لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وإن الجزء جائزٌ تجزئته أبدا، ولا غاية له فى باب التجزؤ».

فأبو الهذيل إذن من دعاة المذهب الذرى، وربما كان أول من دعا إليه بين المسلمين، وتبعه فى ذلك معمر بن عباد وهشام الفوطى، وكانا معاصرين له (ولا نعلم تاريخ وفاتيهما بدقة).

والجوهر الفرد عنده لا طول له ولا عرض ولا عمق ـ وهذا هو تعريف النقطة. فهل كان يتصور الجوهر الفرد على أنه نقطة ؟ هذا هو ما يستخلص من تعريفه. ولا محل إذن لشك بينس فى ذلك شكا هو أميل إلى نفى الشك حين قال: «وأنا أميل إلى الشك فى أن المتكلمين فى هذا العصر الباكر كانوا يتصورون ـ عن شعور تام ـ أن الأجزاء التى لا تتجزأ هى بمثابة النقط، وإن كانت الآراء التى عرضتها (يشير إلى ما نقله عن «مقالات الإسلاميين» من آراء أبى الهذيل ومعمر وهشام فى تعريفهم الجوهر الفرد والجسم) قد تدل فى ذاتها على ذلك، أعنى أن النقطتين تكونان خطا»[٣].

(١) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » ج٢ ص ١٤، القاهرة سنة ١٩٥٠ م.
(٢) الكتاب نفسه ج ٢ ص ١٦.
(٣) « مذهب الذرة عند المسلمين » ترجمة أبى ريدة ص ٦ القاهرة سنة ١٩٤٦.

يقـول د. بـدوى : ونحن نعلم أن الذريـين اليـونانيـين الأوائل (ليـوقـپس بوديمقريطـس) كانوا يرون أن الذرات هى أجسام لا تقبل القـسمة، وهى غيـر مرئية، ولا تختلف بعـضها عن بعض إلا من حيـث الشكل والحجم، وهى تجتمع وتفـترق فى الخلاء، ويتـولد عن ذلك كون الأشـياء وفسـادها، وتختلف الأشـياء باختـلاف أوضاع الذرات فى تأليفها. وقد شبهه مؤلف كلمـات مختلفة المعانى، وصفات الأجسام تتوقف إذن إما على شكل الذرات أو على ترتيـبها وحركاتهـا،ومع ذلك فالكيفيات المحـسوسة ليست كلهـا موضوعية تنتـسب إلى الأشياء نفسـها. وإنما الصفات الموضـوعية التى فى الذرات هى: الشكل، الصـلابة، العـدد، الحـركة، وفى مـقـابل ذلك نجد أن الحـار والبارد، والطعـوم والروائح والألوان هى مجرد مظاهر مـحسوسة ناشـئة عن أشكال أو تأليفات خاصة للذرات، ولا تنتسب إلى الذرات نفسـها. وحركة الذرات تتعين بقوانين ثابتة. فكما يقول ليوقپس: «لا شىء يحدث دون سبب، بل كل شىء يحدث عن سبب وبالضرورة»[1] والحركـة الأصيلة للذرات تجـعلها تدور وتصطدم فى كـل الاتجاهات مما يتولد عن دوامة، ينجم عنها أن الأجزاء الأثقل تذهب إلى المركز بينما الأخف تغدو إلى المحيط وثقلها الذى يجعلها تميل نحو المركـز هو أثر من آثار حركتها الدوامية وعلى هذا النحو تنشأ عوالم كثيرة وتفسد.

وقبال بالمذهب الذرى فى الهند مدرسة فيـشسمل وأصحاب مذهب الجينا وبعض المدارس البوذية، لكنهم أضافـوا إلى الذرات كيفيات مـحسوسة، ولـم يستـخدموا فكرة الخلاء.

ولا ندرى هل عـرف أبـو الهـذيل المذهب الذرى مـن الهنود أو من الفلســفـة اليونانيـة. ذلك أنه كان يعيش فى البصـرة، وهى كانت ملتقى الشـقافة الهندية بالشـقافة العربية الإسلامـية؛ لأنها كانت الميناء الرئيس للقادمين من الهند: من تجـار وغير تجار. لكننا لا نستطيع أن نقرر شيئا فى ذلك لأنه ليس لدينا فى المصادر التى بين أيدينا ما يدل على نقل مذاهب الهـند فى الذرات والطبيعـيات بعامـة فى عصر أبى الهـذيل أو قبله. فالاقتـراض الوحيد الباقى هو أن تكون معرفـته بمذهب الهنود فى الذرات ـ إن صح أنه عرفه عنهم ـ قد حدثت شفاها ومحاورة.

أما أن يكون قـد عرف المذهب الذرى اليـونانى فهـذا أكثـر ترجيحـا؛ لأن لدينا المصادر التى تدل على معرفة المسلمين به فى أوائل القرن الثالث للهجرة.

---

(١) الشذرة رقم٢، ٥ لاديمقريطس، فى نشرة ديلز: «شذرات السابقين على سقراط»، ومذاهب الإسلاميين.

١ـ فلدينا أولا ما أشار إليه الكتاب المنسوب إلى فلوطوخس بعنوان: «فى الآراء الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة»، وقد ترجمه قسطا بن لوقا، وهو معاصر لأبى الهذيل(١).

٢ـ كتاب «الطبيعة» و «ما بعد الطبيعة» لأرسطو طاليس. وهذا الأخير قد ترجمه كله أسطاث الكندى(٢)، وربما كان فى وسع أبى الهذيل أن يطلع عليه(٣).

التولـــد

التولد هو أن يحصل الفعل من فاعله بتوسط فعل آخر: كحركة المفتاح بحركة اليد، وحدوث جرح بسبب الإصابة بحجر أو بسهم أطلقه إنسان، وذهاب الحجر الحادث عندما يدفعه دافع له، وانحداره الحادث عن طرحه، وكنحو الألم الحادث عند الضرب.

ويشرحه ابن حزم فيقول: «تنازع المتكلمون فى معنى عبروا عنه بالتولد: وهو أنهم اختلفوا فيمن رمى سهما فجرح به إنسانا أو غيره، وفى حرق النار وتبريد الثلج وسائر الآثار الظاهرة من الجمادات. فقالت طائفة: ما تولد من ذلك عن فعل إنسان أو حى فهو فعل الإنسان والحى. واختلفوا فيما تولد من غير حى؛ فقالت طائفة: هو فعل الله، وقالت طائفة: ما تولد من غير حى فهو فعل الطبيعة، وقال آخرون: كل ذلك فعل الله عز وجل»(٤).

ومن هذا يتبين أن التولد يقصد به العلية أو السببية، أى: من هو الفاعل لما يقع من أفعال ؟ وطبيعى أن ينسب المعتزلة إلى الإنسان الفاعلية فيما يباشره.

ويبين عبد القاهر البغدادى فى «أصول الدين» موقف المعتزلة فيقول: « زعم أكثر القدرية (أى المعتزلة) أن الإنسان قد يفعل فى نفسه فعلا يتولد منه فعلٌ فى غيره، ويكون هو الفاعل لما تولد، كما أنه هو الفاعل لسببه فى نفسه، وكذلك الضارب متولد عن ضربه، وزعموا أيضا أن فاعل السبب لو مات عقيب السبب ثم تولد من ذلك السبب فعل بعد مائة سنة. وأجاز المعروف منهم ببشر بن المعتمر أن يكون السمع والرؤية وسائر الإدراكات وفنون الألوان والطعوم والروائح متولدة عن فعل الإنسان»(٥).

---

(١) راجع نشرتنا له فى كتابنا: « فى النفس لأرسطوطاليس. . .» القاهرة سنة ١٩٥٤.
(٢) الفهرست لابن النديم، ص ٢٥١، تحقيق فلوجل.
(٣) مذاهب الإسلاميين ص ١٨٥.
(٤) الفصل، (٥/ ٥٩).
(٥) عبد القاهر البغدادى، «أصول الدين» ص١٣٧، ١٣٨.

وقد هاجم ابن الراوندى مذهب أبى الهذيل ومن وافقه من المعتزلة على تثبيت التولد، فقال فيما أورده أبو الحسين الخياط فى كتاب «الانتصار»: «ثم قال (ابن الراوندى): وجميع من وافقه (أى وافق أبا الهذيل) من المعتزلة على تثبيت التولد يزعمون أن الموتى يقتلون الأصحاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز، وأن المعدومين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسادهم على التحقيق دون الاتساع والإطلاق».

وقد رد الخياط على هذا الإلزام فقال: «إن أراد بقوله: إن الموتى يقتلون الأصحاء، وأن المعدومين يقتلون الموجودين: أن الموتى يباشرون العمل بجوارحهم وسيوفهم فيضربون الأعناق فهذا محال، وليس هذا قول أحد من المعتزلة ولا من غيرهم. وإن أراد أن الأحياء القادرين على الأفعال يفعلون فى حال حياتهم وصحتهم وسلامتهم وقدرتهم أفعالا تتولد عنها أفعال بعد موتهم فينسب ما يتولد عن أفعالهم، بعد موتهم إليهم، إذ كانوا قد سنوه فى حياتهم وفعلوا ما أوجبه، وذلك كرجل أرسل حجرا من رأس جبل فهوى إلى الأرض ثم إن الله أمات المرسل للحجر قبل أن يصل الحجر إلى الأرض، فنقول: إن هوى الحجر بعد موت المُرسل متولد عن إرساله إياه، فهو منسوب إليه دون غيره. وكذلك نقول فى رجل نزع عن قوسه يريد الهدف، فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامى، فنقول: إن ذهاب السهم بعد الرامى متولد عن رميته، فهو منسوب إليه لا إلى غيره. والدليل على ذلك أن ذهاب السهم عند رمى الرامى به لا يعدو خصالا أربعا:

إما أن يكون فعلا لله، أو للسهم، أو فعلا لا فاعل له، أو فعلا للرامى.

وليس يجوز أن يكون فعلا للرامى؛ لأن الرامى لا يدخل الله - جل ثناؤه - فى أفعاله ولا يضطره إليها، لأن الله تعالى مختار لأفعاله. فقد كان يجوز أن يرمى الرامى ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب. ولو جاز هذا، جاز أن يعتمد جبريل - عليه السلام - على جواره فيدفعها فلا يحدث الله ذهابها فلا تذهب، وجاز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد ما يكون من السيوف على قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع. وجاز أن يجمع بين النار ونبات الحلفاء فلا يحدث الله إحراقها فلا تحترق، وهذا ضربٌ من التجاهل، والتجاهل باب من السوفسطائية».

والاعتراض الذى وجهه ابن الراوندى - أو الإلزام على أبى الهذيل - سيكرره كل خصوم المعتزلة: من الأشعرى، حتى البغدادى مما يؤكد مرة أخرى الدور الخطيرَ الذى لعبه ابن الراوندى فى مهاجمة آراء المعتزلة.

والبديل الثالث الذى ذكره الخياط فى تقسيمه، وهو أن يكون فعلا لا فاعل له، قد قال به ثمامة بن الأشرس إذ قال: «إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها»(١)

أما النظّام فله رأى خاص انفرد به دون سائر المعتزلة ولهذا نقدوه فى ذلك، وهو قوله: «إن المولدات كلها من أفعال الله تعالى بايجاب الخلقة»(٢)؛ لأنه كان من القائلين بأن للأشياء طبائع عنها تصدر أفعالها بالطبع.

ويقول الشهرستانى: إن بشر بن المعتمر «هو الذى أحدث القول بالتولد، وأفرط فيه» وقد توفى بشر سنة ٢١٠هـ(٣).

ويصف الأشعرى مذهب أبى الهذيل فى التولد فيقول

«قال أبو الهذيل ومن ذهب إلى قوله: إن كل ما تولد عن فعله مما تعلم كيفيته فهو فعله، وذلك كالألم الحادث عن الضرب، وذهاب الحجر عند دفعه له، وكذلك انحداره عند زجة الزاج به من يده، وتصاعده عند رمية الرامى (به) صعدا، وكالصوت الحادث عن اصطكاك الشيئين، وخروج الروح إن كانت الروح جسما أو بطلانها إن كانت عرضا، فذلك كله فعله.

وزعم أنه قد يفعل فى نفسه وفى غيره بسبب يحدثه فى نفسه، فأما اللذة والألوان والطعوم والأراييح، والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والجبن والشجاعة، والجوع والشبع، والإدراك والعلم الحادث فى غيره عند فعله ـ فذلك أجمع عنده فعل الله سبحانه.

وكان بشر بن المعتمر يجعل ذلك أجمع فعلا للإنسان إذا كان سببه منه.

وكان أبو الهذيل يزعم أن ذلك اجمع لا يتولد عن فعله، ولا يعلم كيفيته، وإنما فعله فى نفسه الحركة والسكون فى نفسه، أو فى غيره، وما يتولد عن ضربه، والاصطكاك الذى يفعله بين الشيئين»(٤).

(١) عبد القاهر البغدادى: «اصول الدين» ص ١٣٨ إستانبول سنة ١٩٢٨.
(٢) طبقات المعتزلة، ص٤٦، القاضى عبد الجبار.
(٣) الملل والنحل، ج١ ص ٨١، بهامش «الفصل».
(٤) مذاهب الإسلاميين ص ١٩٧.

وكان يزعم أن الإنسان يفعل فى غيره الأفعال بالسبب الذى يحدثه فى نفسه، وأن إنسانا لو رمى إنسانا بسهم ثم مات الرامى قبل وصول السهم إلى المرمى، ثم وصل السهم إلى المرمى فآلمه وقتله فإنه يحدث الألم والقتل الحادث بعد حال موته بالسبب الذى أحدثه وهو حى، وكذلك لو عدم لكان يفعل فى غيره وهو معدوم بسبب كان منه وهو حى، وليس يجوز عنده، ولا عند بشر بن المعتمر، أن يفعل الإنسان قوة ولا حياة ولا جسما»[١].

إبراهيم النظام

حياته:

هو أبو إسحق إبراهيم بن سيار النظام.

يقول عنه المرتضى فى «أماليه»: «وقيل عنه إنه مولى الزياديين من ولد العبيد»[٢]، وفى « الفصل» لابن حزم أنه «مولى بنى بجير بن الحارث بن عباد الضبيعى»[٣].

ولقب بـ «نظام» لأنه «كان نظاما للكلام المنثور والشعر الموزون»، كما يقول المعتزلة، أو لأنه «إنما كان ينظم الخرز فى سوق البصرة، ولأجل ذلك قيل له النظام[٤]».

و «هو من أهل البصرة[٥]».

ولكننا لا نعرف تاريخ ميلاده واختلفت الأقوال فى تاريخ وفاته:

١- فقال ابن نباتة: إن النظام توفى فى عام ٢٢١ هـ عن ست وثلاثين سنة، وعلى هذا يكون مولده سنة ١٨٥هـ

---

(١) الأشعرى، مقالات الإسلاميين ج١ ص ٧٩ - ٨٠ .

(٢) أمالى المرتضى (١٨٧/٢).

(٣) الفصل: ابن حزم (١٩٣/٤).

(٤) عبد القاهر البغدادى : « الفرق بن الفرق » ص ٧٩، القاهرة سنة ١٩٤٨م احمد بن يحيى بن المرتضى: « طبقات المعتزلة » ص ٤٩ بيروت سنة ١٩٦١م.

(٥) « سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون » ص ١٢٢ القاهرة سنة ١٢٧٨هـ.

٢ـ والذهبى فى «تاريخ الإسلام» يضعه فى الطبقة الثالثة والعشرين، وهى تشتمل على من مات بين سنة ٢٢١ هـ و سنة ٢٣١ هـ.

٣ـ وابن حجر العسقلانى يقول: إن النظام مات فى خلافة المعتصم بالله سنة بضع وعشرين ومائتين، والمعتصم تولى الخلافه فى ١٢ رجب سنة ٢١٨هـ، واستمرت خلافته حتى وفاته فى ١٨ ربيع الأول سنة ٢٢٧هـ.

أما فيما يتعلق بتحديد تاريخ وفاته من بين هذه الأقوال، فإن ذهاب جمهرة المؤرخين إلى تصدره فى عهد الخليفة المعتصم (٢١٨ ـ ٢٢٧هـ) يجعل من الأرجح ما يقوله ابن شاكر من أن النظام توفى سنة ٢٣١هـ (إحدى وثلاثين ومائتين) عن عمر يتراوح بين السبعين والخامسة والسبعين. هو ابن أخت أبى الهذيل، وعنه أخذ الاعتزال يعد من أذكياء المعتزلة إلا أنه ظنين متهم كثير الوقيعة فى أهل الحديث، أول من نفى القياس والإجماع، وبتشغيباته فيما انخدع الخوارج، والظاهرية، والشيعة توفى سنة ٢٣١هـ.

ثقافته:

و«كان فى زمان شبابه قد عاشر قوما من الثنوية، وقوما من السمنية القائلين بتكافؤ الأدلة. وخالط بعد كبره قوما من مُلحدة الفلاسفة.

ثم خالط هشام بن الحكم الرافضى، فأخذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذى لا يتجزأ، ثم بنى عليه قوله بـ«الطفرة»، التى لم يسبق إليها وهم أحد قبله.

وأخذ من الثنوية قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب.

وأخذ عن هشام بن الحكم أيضا قوله بأن الألوان والطعوم والروائح والأصوات ـ أجسام. وبنى على هذه البدعة قوله بتداخل الأجسام فى حيز واحد. ودون مذاهب الثنوية وبدع الفلاسفة وشبه الملحدة فى دين الإسلام.

وأعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات، ولم يجسر على إظهار هذا القول خوفا من السيف.

فأنكر إعجاز القرآن فى نظمه.

وأنكر ما روى فى معجزات نبينا ﷺ : من انشقاق القمر، وتسبيح الحصا فى

يده، ونبوع الماء من بين أصابعه ليتوصل بإنكار معجزات نبينا عليه الصلاة والسلام إلى إنكار نبوته».

ويذكر البغدادى أقوال النظام على الوجه الآتى:

أولها: قوله أن الله عز وجل لا يقدر أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم ولا يقدر على أن ينتقص من نعيم أهل الجنة ذرة لأن نعيمهم صلاح لهم.

الثانية: الإنسان هو الروح وهو جسم لطيف تداخل لهذا الجسم الكثيف.

والثالثة: قوله بأن الروح التى هى الإنسان بزعمه مستطيع بنفسه حى بنفسه، وإنما يعجز لآفة تدخل فيه.

والرابعة: قوله: إن أروح جنس واحد وأفعاله جنس واحد، وأن الأجسام ضربان حى وميت، وأن الحى منها يستحيل أن يصير ميتا، والميت يستحيل أن يصير حيًا.

والخامسة: دعواه أن الحيوان كله جنس واحد، لاتفاق جميعه فى التحرك بالإرادة.

والسادسة: قوله بأن النار من شأنها أن تعلو بطابعها على كل شىء.

والسابعة: قوله أن أفعال الحيوان كلها من جنس واحد وهى كلها حركة وسكون.

والثامنة: عنده الألوان والطعوم والروائح والأصوات والخواطر أجسام وأجاز تداخل الأجسام فى حين واحد.

والتاسعة: فى الأصوات قال: ليس فى الأرض اثنان سمعا صوتا واحدا إلا على معنى أنهم سمعا جنسا واحدا من الصوت كما يأكلان جنسا واحدا من الطعام وإن كان مأكول أحدهما غير مأكول الآخر.

والعاشرة: قوله بانقسام كل جزء إلى ما لا نهاية.

والحادية عشرة: قوله بالطفرة.

والثانية عشرة: دعواه أنه لا يعلم بأخبار الله عز وجل، ولا بأخبار رسوله وأهل دينه شىء على الحقيقة.

والثالثة عشرة: قوله بتجدد الجواهر والأجسام حالا بعد حال وأن الله تعالى يخلق الدنيا وما فيها فى كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها.

الرابعة عشرة: قوله أن الله تعالى خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان والنبات والجواهر المعدنية كلها فى وقت واحد، وأن خلق آدم لم يتقدم على خلق أولاده.

والخامسة عشرة: قوله إن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس معجزة النبى ولا دلالة على صدق دعواه[1].

قال أبو عبيدة: ما ينبغى أن يكون فى الدنيا مثله، فإنى امتحنته فقلت له: ما عيب الزجاج؟ فقال على البديهة: يسرع إليه الكسر ولا يقبل الجبر، وروى أنه كان لا يكتب ولا يقرأ وقد حفظ القرآن والتوراة والإنجيل، والزبور وتفسيرها مع كثرة حفظه للأشعار والأخبار، واختلاف الناس فى الفتيا، وناظر أبا الهذيل فى الجزء، فألزمه أبو الهذيل مسألة الذرة والنحل، وهو أول من استنبطه، فتحير النظام، فلما جن عليه الليل نظر إليه أبو الهذيل وإذا النظام قائم ورجله فى الماء يتفكر. فقال: يا إبراهيم هكذا حال من ناطح الكباش، فقال: يا أبا الهذيل جئتك بالقاطع أنه يظفر بعضا ويقطع بعضا، فقال أبو الهذيل: ما يقطع وكيف يقطع؟ وذكر جعفر بن يحيى البرمكى أرسطوطاليس، فقال النظام: قد نقضت عليه كتابه. فقال جعفر: كيف أنت لا تحسن أن تقرأه فقال: أيما أحب إليك أن أقرأه من أوله إلى آخره أم من آخره إلى أوله؟ ثم اندفع يذكر شيئا فشيئا، وينقض عليه، فتعجب منه جعفر. ويكفيك أن الجاحظ كان من تلامذته. قال الجاحظ: الأوائل يقولون فى كل ألف سنة رجل لا نظير له، فإن كان ذلك صحيحا فهو إسحق النظام. قيل وله أشعار تأخذ بالقلب والسمع ملاحة. روى أنه كان يقول وهو يجود بنفسه: اللهم إن كنت تعلم أنى لم أقصر فى نصرة توحيدك، اللهم ولم أعتقد مذهبا إلا سنده التوحيد

النظام والخليل بن أحمد:

هناك أخبار كثيرة عن نبوغ النظام المبكر وذكائه المفرط وسرعة بديهته.

ومن ذلك: «روى أن الخليل بن أحمد قال له وهو شاب، ممتحنا له وفى يد الخليل قدر زجاج: يا بنى ! صف لى هذا، فقال: أمدح أم أذم ؟ قال: امدح ! فقال: نعم ! يريك القذى، ولا يقبل الأذى، ولا يستر ما ورى، قال: فذُمها! قال: سريعٌ كسرها، بطئٌ جبرها، قال: فصف لى هذه النخلة ! فقال مادحا: حُلوٌ مجتناها، باسق منتهاها، ناضرٌ أعلاها، وقال فى ذمها: صعبة المرتقى، بعيدة المجتنى، محفوفة بالأذى، فقال الخليل: يا بنى ! نحن إلى التعلم منك أحوجُ»[2].

(١) الفرق ص ٧٩ - ٩٠، وانظر نشأة الفكر جـ١ ص ٥٧٨-٦٠٥.

(٢) طبقات المعتزلة، ص ٥١ .

لكن إذا كان الخليل بن أحمد توفى عام ١٧٠هـ أو ١٧٥هـ[1]، فيصح اجتماعهما على هذا التاريخ الأخير وعلى فرض أن النظام ولد سنة ١٦٠ هـ أو قبلها.

وصف سجيته:

قال عنه الجاحظ[2]. إنه كان «أضيق الناس صدرا بحمل سر، وكان شرّ ما يكون إذا يؤكد عليه صاحبُ السر. وكان إذا لم يؤكد عليه ربما نسى القصة، فيسلم صاحب السر.

وقال له مرة قاسم التمار: سبحان الله! ما فى الأرض أعجبُ منك! أودعتك سرا فلم تصبر عن نشره يوما واحدا، والله لأشكونك للناس! فقال: يا هؤلاء! سلوه نممت عليه مرة واحدة، أو مرتين، أو ثلاثا، أو أربعا، فلمن الذنب؟.

لم يرض بأن يشركه فى الذنب حتى صير الذنب كله لصاحب السر».

الجاحظ والنظام:

وقد قال الجاحظ[3]. ـ وهو من تلاميذ النظام ـ فى تقدير مذهبه: «إن لم أقل: ولولا أصحاب إبراهيم وإبراهيم لهلكت العوام من المعتزلة ـ فإنى أقول: إنه قد أنهج لهم سبلا، وفتق لهم أمورا، واختصر لهم أبوابا، ظهرت فيها المنفعة، وشملتهم بها النعمة».

ثم قال الجاحظ فى وصفه: «كان إبراهيم مأمون اللسان، قليل الزلل والزيغ فى باب الصدق والكذب، ولم أزعم أنه قليل الزيغ والزلل على أن ذلك قد كان يكون منه وإن كان قليلا، بل إنما قلت على مثل قولك: فلان قليل الحياء، وأنت لست تريد هناك حياء ألبتة. وذلك أنهم ربما وضعوا: «القليل» فى موضع: «ليس».

وإنما كان عيبه الذى لا يفارقه سوء ظنّه، وجودة قياسه على العارف والخاطر والسابق الذى لا يوثق بمثله فلو كان بدل تصحيحه القياس التمس تصحيح الأصل الذى كان قاس عليه امره على الخلاص! ولكنه كان يظن الظنّ ثم يقيس عليه وينسى أن بدء أمره كان ظنا فإذا أتقن ذلك وأيقن، جزم عليه، وحكاه عن صاحبه حكاية المستبصر فى صحة معناه. ولكنه كان لا يقول: «سمعت» ولا «رأيت». وكان كلامه إذا خرج مخرج الشهادة القاطعة لم يشك السامع أنه إنما حكى ذلك عن سماع قد امتحنه، أو عن معاينة قد بهرته[4]».

---

(١) «الفهرست» لابن النديم: ١٧٠هـ «ص٢٤٢، فلوجل) ابن خلكان ج١ ص ٢١٧: ١٦٠ أو ١٧٠ أو ١٧٥هـ.

(٢) الجاحظ: «الحيوان» ج٥ ص ١٨٧، القاهرة سنة ١٩٤٣م.

(٣) «الحيوان» ج ٤ ص ٢٠٦ القاهرة سنة ١٩٤٠.

(٤) «الحيوان» ج٢ ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠. القاهرة سنة ١٩٣٨.

وقد نقل الجاحظ عنه كثيرا من النوادر، تجدها متناثرة فى كتاب «الحيوان» خصوصا، كما أورد آراءه فى الحيوان، على نحو فكه طريف، وهذه النصوص إنما تفيد من يدرس الجانب الأدبى فى النظام، وهذا ليس موضوعنا هنا ولهذا أضربنا صفحا عن ذكره.

النظام في مرآة الاعتزال :

وقد رد عليه أكثر[1] شيوخ المعتزلة ومنهم أبو الهذيل وذلك فى كتابه المعروف بـ «الرد على النظام» وفى كتابه عليه فى الأعراض، والإنسان، والجزء الذى لا يتجزأ.

ومنهم الجبائى : فى قول النظام إن المتولدات من أفعال الله بإيجاب الخلقة، كما رد عليه فى إحالة قدرة الله على الظلم وقوله بالطائع، وله فى ذلك كتاب عليه وعلى معمر فى الطبائع.

ومنهم الإسكافى : رد عليه فى كثير من الآراء.

وجعفر بن حرب صنف كتابا يهاجم فيه النظام لإبطاله الجزء الذى لا يتجزأ.

ولأبى الحسن الأشعرى ثلاثة كتب فى الرد على النظام.

وللقلانسى عليه كتب ورسائل.

وللقاضى أبى بكر محمد بن ابى الطيب الباقلانى كتاب كبير فى نقض أصول النظام، وأشار إلى ضلالاته، فى كتاب « إكفار المتأولين ».

اشتهر (النظام)، إلى جانب منزعه (الاعتزالى)، بإيمان شديد بالعقل وبقدرته. فهو لا يكتفى بتفسير القرآن بحسب ما يؤدى إليه عقله، بل يطلق العنان لهذا العقل فى نقد السنة والأحاديث وأعمال الصحابة وآراء الفقهاء والمفسرين. يقول: «لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين، وإن نصبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا فى كل مسألة، فإن كثيرا منهم يقول بغير رواية، على غير أساس. وكلما كان المفسر أغرب عندهم، كان أحب إليهم، وليكن عندكم (عكرمة)، و(الكلبى)، و(السرى)، و(الضحاك)، و(مقاتل بن سليمان)، و(أبو بكر الأصم) فى سبيل واحدة: فكيف أثق بتفسير، وأسكن إلى صوابهم، وقد قالوا فى قوله عز وجل: «وأن المساجد لله»، أن الله عز وجل لم يعن بهذا الكلام مساجدنا التى نصلى فيها، بل إنما عنى الجباه وكل ما سجد الناس عليه من

---

(١) انظر عبد القاهر البغدادى : « الفرق بين الفرق » ص ٨٠ القاهرة سنة ١٩٤٨ .

يد ورجل وجبهة وأنف وثفنة. وقالوا فى قوله تعالى: «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت» أنه ليس الجمال والنوق وإنما يعنى السحاب. .» ولما وجد أن الأحاديث كثيرة فى مدح القط وذم الكلب مثلا تصدى للمحدثين قائلا: «لقد قدمتم السنور على الكلب، ورويتم أن النبى ﷺ أمر بقتل الكلاب واستحياء السنانير وتقريبها وتربيتها وأنه قال: أنهن من الطوافات عليكم، مع أن منفعة السنور إنما هى أكل الفأر فقط. . . وهو مع ذلك يأكل حمامكم وفراخكم والعصافير التى يتلهى بها أولادكم، ويأكل الطائر الذى يتخذ لحسنه وحسن صوته؛ فإن هو عف عن أموالكم لم يعف عن أموال جيرانكم، ومنافع الكلب لا تحصيها الطوامير. ثم السنور مع ذلك يأكل الأوزاغ والعقارب والخنافس والحيات، وكل خبيثة، وكل ذات سم، وكل شىء تعافه النفس ثم قلتم فى سؤر السنور وسؤر الكلب ما قلتم. ثم لم تروا به حتى أضفتموه إلى نبيكم»[1].

وقد اختلف المتكلمون أشد اختلاف وأعنفه حول استواء أهل الطاعات فى الثواب، واستواء أهل المعاصى فى العقاب؛ فوجد (النظّام) «أن الطاعات إذا استوت استوى أهلها فى الثواب، وأن المعاصى إذا استوت استوى أهلها فى العقاب، وإذا لم يكن منهم طاعة ولا معصية استووا فى التفضيل»[2]. فالعقل يدل عنده على أن الله ينظر إلى الناس نظرة مساواة، ولا يقدم صالحا على صالح، ولا يؤخر طالحا عن طالح؛ ولذا فإن أطفال المشركين وأطفال المسلمين كلهم فى الجنة سواء بسواء، وليس بينهم وبين البهائم فرق، إذ لا جزاء ولا عقاب إلا بتكليف، والتكليف عماده العقل والرشد. . .

ولم يكتف (النظّام) بنقد الخاصة والعلماء بل نقد أوهام العامة وعاداتهم وخرافاتهم وتطيرهم وإيمانهم بالجن والغيلان. وهو يفسر مصدر هذا الضلال بتتبع تاريخه النفسى والتربوى والاجتماعى، فيوضح كيف يتحول الوهم إلى عقيدة، وينقلب الخيال حقيقة لها قوة البداهة الكاذبة. ومصدر ذلك كله فقدان الروح الانتقادية وتأصيل السذاجة والغباء؛ وتعذر التمييز بين ما يوجب التكذيب أو التصديق أو الريبة والشك. وليست الدراسة فى الكتب وحدها بعلاج هذا الداء؛ بل لا بد من توفر الاستعداد ورجحان العقل والنظر الصائب بالخبرة والدربة والمزاولة. يقول: «أن الكتب لا تحيى الموتى، ولا تحول الأحمق عاقلا، ولا البليد ذكيا. ولكن الطبيعة إذا كان فيها أدنى قبول

---

(١) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » ج ١ ص ٢٢٧، القاهرة سنة ١٩٥٠ ومذاهب الإسلاميين ص٢٠٨.

(٢) القاضى عبد الجبار : « شرح الأصول الخمسة » ص ٤٣٤. القاهرة سنة ١٩٦٥.

فالكتب تشحذ وتفتق وترهف وتشفي؛ ومن أراد أن يعلم كل شيء فينبغي لأهله أن يداووه. فإن ذلك لما تصور له بشيء اعتراه؛ فمن كان ذكيا حافظا فليقصد إلى شيئين أو ثلاثة أشياء، ولا ينزع عن الدروس والمطارحة، ولا يدع أن تمر على سمعه وعلى بصره وعلى ذهنه ما قدر عليه من سائر الأصناف فيكون عالما بخواص، ويكون غير غافل من سائر ما يجرى فيه الناس».

العلم تعقل، والمتعقل عارف مثقف، وعالم نافذ البصر، وناقد فهم فطن خبير شاك مجرب. وقد سبقت عقلية النظّام زمنها، فكان فيها «الركنان الأساسيان اللذان سببا النهضة الحديثة فى (أوروبا) وهما: الشك والتجربة».

يقول: «نازعت الشكاك والملحدين فوجدت الشكاك أبصر بجواهر الكلام من أصحاب الجحود. أن الشاك أقرب إليك من الجاحد. ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك. ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك».

أما التجربة فقد استخدمها (النظّام) كما يستخدمها اليوم العالم الطبيعى أو الكيماوى فى مخبره. اتصل بالأمير العباسى (حمد بن على بن سليمان) وشاركه فى تجاربه الطريفة. وسقى الحيوانات خمرا ليرصد نتائج ذلك ونوّع التجربة على الإبل والجواميس والبقر والخيل والبراذين والظباء والشاه، ثم على السنور والكلب وابن عرس، واستعان لبلوغ مأربه بحاو فكان يحتال على الأفاعى.

رأيه في إعجاز القرآن

قال النظّام فى إعجاز القرآن أجرأ رأى ظهر حتى الآن. فإجماع المسلمين منعقد على أن نظم القرآن معجز، بمعنى أنه لا يمكن الإتيان بمثله من حيث النظم والبلاغة والفصاحة .

أما النظام فقال، فيما يروى عبد القاهر البغدادى[1]: « إن نظم القرآن وحُسن تاليف كلماته ليس بمعجزة للنبى عليه السلام، ولا دلالة على صدقه فى دعواه النبوة، وإنما وجه الدلالة منه على صدقه: ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما نظم القرآن وحسن تاليف آياته فإن العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه فى النظم والتاليف ».

ويعقب البغدادى على هذا فيقول : «وفى هذا عنادٌ منه لقول الله تعالى : ﴿قُل

(١) « الفرق بين الفرق » ص ٨٧ القاهرة سنة ١٩٤٨.

لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ﴾ [الإسراء]، ولم يكن غرض منكر إعجاز القرآن إلا إنكار نبوة من تحدى العرب بأن يعارضوه بمثله».

والبغدادى هنا ـ كما فى كل موضع يتعلق بالمعتزلة ـ إنما ينقل نقلا عن ابن الراوندى قال ابن الراوندى ـ كما ذكر الخياط[1] :

«ثم قال (أى ابن الراوندى) : وكان (أى النظام) يزعم أن نظم القرآن وتأليفه ليسا بحجة للنبى ﷺ، وأن الخلق يقدرون على مثله ثم قال (أى ابن الراوندى) : هذا مع قول الله عز وجل : ﴿ قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ﴾.

ويرد الخياط على ما أورده ابن الراوندى موضحا رأى النظام هكذا :

«اعلم ـ علمك الله الخير ـ أن القرآن حجة للنبى عليه الصلاة السلام على نبوته عند إبراهيم (النظام) من غير وجه :

فأحدها : ما فيه من الإخبار عن الغيوب مثل قوله : ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ ﴾ ومثل قوله : ﴿ قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الأَعْرَابِ ﴾ الآية، ومثل قوله : ﴿ الم ﴿١﴾ غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الأَرْضِ وَهُم مِّنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ ﴾، وقوله: ﴿ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾ ثم قال : ﴿ وَلا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ﴾ فما تمناه منهم احد، ومثل قوله : ﴿ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ﴾ الآية، ومثل إخباره بما فى نفوس قوم وبما سيقولونه وهذا وما أشبهه فى القرآن كثير.

فالقرآن عند إبراهيم (النظام) حجة على نبوة النبي ﷺ من هذه الوجوه وما أشبهها، وإياها عنى الله بقوله : ﴿ قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ﴾.

وأما قول صاحب الكتاب (= ابن الراوندى) : « فإن زعم أصحاب إبراهيم كذا قيل لهم كذا، » فليس منهم أحد يحتج بما ذكره عنهم، وإنما أراد تطويل الكتاب وتسهيل الكلام على نفسه ».

---

(١) الانتصار: للخياط ص ٢٧ - ٢٨ .

ورد الخياط هنا يتضمن اعترافا منه بما قال ابن الراوندى عن النظّام من أنه لم يكن يرى فى نظم القرآن وتأليفه حجة ومعجزة، وإنما الإعجاز فيه من ناحة الإخبار عن الغيوب.

ويبين البغدادى فى «أصول الدين» (ص ١٨٤) رأى النظام وأكثر القدرية، أى المعتزلة، فى إعجاز القرآن فيقول :

«وزعم النظام أن الإعجاز فى القرآن من جهة ما فيه من الإخبار عن الغيوب؛ ولا إعجاز فى نظمه. وزعم مع أكثر القدرية أن الناس قادرون على إيجاد مثل القرآن، وعلى ما هو أبلغ منه فى الفصاحة والنظم. وقد أكذبهم الله عز وجل فى ذلك بأن تحدى المشركين بأن يأتوا بعشر سُور مثله مفتريات، ولا يكون فى الافتراء تحقيق غيب، فدل على أنه إنما أراد به تحقيق إعجازه من جهة النظم والفصاحة.

فإن قيل : إذا كانت فصاحة القرآن لا يعرفها إلا العرب، فكيف عرفت العجم وجه الإعجاز فيه؟ قيل علموا كونه معجزا، كما أن السحرة لما عجزت عن معارضة موسى فى عصاه عرف غيرها وجه الإعجاز فى العصا وأنها ليست بسحر؛ لأنها لو كانت سحرا لعارضته السحرة بمثلها، كذلك العجم تعلم أن القرآن لو كان من جنس كلام البشر لقدر على مثله أهل اللغة».

والأشاعرة يرون أن القرآن معجز من وجوه.

«١ـ منها : نظمه العجيب فى البلاغة والفصاحة الخارجة عن العادة فى نظم الخطب والشعر والمزدوج من الكلام، ونحو ذلك.

٢ـ ومنها : مافيه من الأخبار عن غيوب سالفة، وذلك عجيب إذا وردت ممن لم يعرف الكتب ولم يجالس أصحاب التواريخ.

٣ـ ومنها الإخبار عن غيوب كانت فى المستقبل كما وقع فى الخبر عنها فى التفصيل، لا على وجه تخمين الكهنة والمنجمين»[1].

ولكن هناك وجها رابعا قالت به طوائف، ودافع عنه ابن حزم فى « الفصل » وهو أن وجه إعجازه أن الله منع الخلق من القدرة على معارضته فقط. وهذا الرأى هو المعروف بـ « الصرفة » أى أن الله صرف العرب عن معارضته مع قدرتهم على ذلك، وهذا الصرف هو الدليل على الإعجاز. ويرد ابن حزم على القائلين بأن « وجه إعجازه

(١) عبد القاهر البغدادى : « أصول الدين ص١٨٣ ـ ١٨٤ استانبول سنة ١٩٢٨.

كونه فى أعلى مراتب البلاغة » وبهذا ينتهى إلى ما انتهى إليه النظام من إنكار إعجازه فى نظمه وبلاغته، يقول ابن حزم فى الرد على من قال بأن وجه إعجاز القرآن كونه فى أعلى مراتب البلاغة، وفى الدفاع عن رأيه فى صرف الله الناس عن معارضته

«فأما الطائفة التى قالت إنما إعجازه لأنه فى أعلى درج البلاغة فإنهم شغبوا فى ذلك بأن ذكروا آيات منه مثل قوله تعالى ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ﴿١٧٩﴾﴾ [البقرة]، ونحو هذا.

وموّه بعضهم بأن قال : لو كان كما تقولون من أن الله تعالى منع من معارضته فقط لوجب أن يكون أغث ما يمكن أن يكون من الكلام، فكانت تكون الحجة بذلك أبلغ[1].

قال أبو محمد (ابن حزم): ما نعلم لهم شغبا غير هذين، وكلاهما لا حجة لهم فيه.

أما قولهم : «لو كان كما قلنا لوجب أن يكون أغث ما يمكن أن يكون من الكلام. فكانت تكون الحجة أبلغ» فهذا هو الكلام الغث حقا لوجوه :

١- أحدها: أنه قول بلا برهان؛ لأنه يعكس عليه قوله بنفسه، فيقال له: بل لو كان إعجازه لكونه فى أعلى درج البلاغة لكان لا حجة فيه؛ لأن هذا يكون فى كل من كان فى أعلى طبقة، وأما آيات الأنبياء فخارجة عن المعهود، فهذا أقوى من شغبهم.

٢- وثانيها: أنه لا يُسأل الله تعالى عما يفعل ولا يقال له لم عجزت بهذا النظم دون غيره؟ ولم أرسلت هذا الرسول دون غيره ؟ ولم قلبت عصا موسى حية دون أن تقلبها أسدا؟ - وهذا كله حمق ممن جاء به لم يوجبه قط عقل. وحسب الآية أن تكون خارجة عن المعهود فقط.

٣- وثالثها: أنهم حين طردوا سؤالهم ربهم بهذا السؤال الفاسد لزمهم أن يقولوا: هلا كان هذا الإعجاز فى كلام بجميع اللغات فيستوى فى معرفة إعجازه العربُ والعجمُ؛ لأن العجم لا يعرفون إعجاز القرآن إلا بإخبار العرب فقط - فبطل هذا الشغب الغث والحمد لله رب العالمين.

قال أبو محمد (ابن حزم) : وأما ذكرهم : ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ ﴾ وما

(١) أى بعجزهم حتى عن معارضة الكلام الغث، مما يدل على أن ذلك بمعجزة من الله أن صرفهم وأعجزهم عن القيام بذلك.

كان نحوها من الآيات فلا حجة لهم فيها ويقال لهم : إن كان كما تقولون ـ ومعاذ الله من ذلك ! ـ فإنما المعجز منهم على قولكم هذه الآيات خاصة، وأما سائره فلا وهذا كفرٌ لا يقوله مسلم

فإن قالوا : جميع القرآن مثل هذه الآيات فى الإعجاز ـ قيل لهم فلم خصصتم بالذكر هذه الآيات دون غيرها إذن ؟ وهل هذا منكم إلا إيهام لأهل الجهل أن من القرآن معجزا وغير معجز ؟

ثم نقول لهم : قولُ الله تعالى : ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا (١٦٣) ﴾ [النساء] أمعجز هو على شرطكم فى كونه فى أعلى درج البلاغة أم ليس معجزا كفروا، وإن قالوا : أنه معجز ـ صدقوا ؟ وسئلوا : هل على شروطكم فى أعلى درج البلاغة ؟ فإن قالوا : نعم ! ـ كابروا وكفوا مؤونتهم، لأنها أسماء رجال فقط ليس على شروطهم فى البلاغة.

وأيضا : فلو كان إعجاز القرآن؛ لأنه فى أعلى درج البلاغة لكان بمنزلة كلام الحسن وسهل بن هارون والجاحظ وشعر امرئ القيس. ومعاذ الله من هذا ! لأن كل ما يسبق فى طبقته لم يؤمن إن يأتى من يماثله ضرورة. فلابد لهم من هذه الخطة، أو من المصير إلى قولنا أن الله تعالى منع من معارضته فقط.

وأيضا : فلو كان إعجازه من أنه فى أعلى درج البلاغة المعهودة لوجب أن يكون ذلك لآية ولما هو أقل من آية. وهذا ينقض قولهم أن المعجز منه ثلاث آيات، لا أقل.

فإن قالوا: فقولوا أنتم: هل القرآن موصوف بأنه فى أعلى درج البلاغه، أم لا؟

قلنا ـ وبالله تعالى التوفيق ـ : إن كنتم تريدون أن الله قد بلغ به ما أراد ـ فنعم هو فى هذا المعنى فى الغاية التى لا شيء أبلغ منها. وإن كنتم تريدون: هل هو فى أعلى درج البلاغة فى كلام المخلوقين ـ فلا؛ لأنه ليس من نوع كلام المخلوقين: لا من أعلاه، ولا من أدناه، ولا من أوسطه. وبرهان هذا أن إنسانا لو أدخل فى رسالة له أو خطبة أو تأليف أو موعظة حروف الهجاء المقطعة لكان خارجا عن البلاغة المعهودة جملة بلا شك.

فصح أنه ليس من نوع ببالغه الناس أصلا، وأن الله تعالى منع الخلق من مثله، وكساه الإعجاز، وسلبه جميع كلام الخلق، برهان ذلك أن الله حكى عن قوم من أهل النار أنهم يقولون إذا سئلوا عن سبب دخولهم النار: ﴿وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ ﴿٤٥﴾ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ ﴿٤٦﴾ حَتَّىٰ أَتَانَا الْيَقِينُ ﴿٤٧﴾﴾ [المدثر] وحكى تعالى عن كافر قال: ﴿إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴿٢٤﴾ إِنْ هَٰذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ﴿٢٥﴾﴾ [المدثر]. وحكى عن آخرين أنهم قالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرَؤُهُ ﴿٩٣﴾﴾ [الإسراء] فكان هذا كله إذا قاله غير الله عز وجل غير معجز بلا خلاف، إذ لم يقل أحدٌ من أهل الإسلام إن كلام غير الله تعالى معجز، لكن لما قاله الله تعالى وجعله كلاما له أصاره معجزا ومنع من مماثلته.

وهذا برهان كاف لا يحتاج إلى غيره، والحمد لله(١).

فالنظام إذن كان يرى أن « الآية والأعجوبة فى القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد، لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم »(٢). وكان يشاركه فى هذا الرأى من بين المعتزلة: عباد بن سليمان وهشام الفوطى، فقد ذهبوا جميعا إلى أنه « ليس فى نظم القرآن وتأليفه إعجاز، وأنه يمكن معارضته، وإنما صرفوا عنه ضربا من الصرف »(٣).

ولكن معتزلة آخرون دافعوا عن إعجاز القرآن من ناحية نظمه، وقد ورد لنا أسماء بعض كتبهم فى هذا الباب.

١- «نظم القرآن» للجاحظ « المتوفى سنة ٢٥٥هـ).

٢- «إعجاز القرآن فى نظمه وتأليفه»، لأبى عبد الله محمد بن يزيد الواسطى(٤) (توفى سنة ٣٠٦ أو ٣٠٧هـ).

٣- « نظم القرآن » لأبى بكر أحمد بن على بن منجور الأحشادي، المعروف بـ «ابن الأخشيد» (٥) (المتوفى سنة ٣٢٦ هـ).

(١) الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج٣ ص ١٧- ١٩، القاهرة سنة ١٣٢١هـ.
(٢) الأشعرى: « مقالات الإسلاميين ج١ ص ٢٢٥.
(٣) الباقلانى: « إعجاز القرآن » ص ٩٩ القاهرة مطبعة دار المعارف.
(٤) راجع عنه « الفهرست » لابن النديم ص ٢٥٨ - ٢٥٩ القاهرة.
(٥) راجع عنه « الفهرست » لابن النديم ص ٢٥٩ القاهرة.

٤- «النكت فى إعجاز القرآن» لأبى الحسن على بن عيسى الرمانى (٢٧٦-٣٨٤هـ) وكان تلميذا لابن الأخشيد

ولم يبق لنا من هذه الكتب الأربعة غير الأخير. وقد طبع فى الهند (دلهى سنة ١٩٣٤ م)[١].

دقيق الكلام

إنكار الجزء الذي لا يتجزأ

أرسطو والنظّام :

أنكر النظام الجزء الذى لا يتجزأ، وقال إنه «لا بجزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وإن الجزء جائز تجزئته أبدا، ولا غاية له فى باب التجزؤ»[٢].

وله كتاب عنوانه «الجزء» (الكتاب نفسه ج١ ص ١٤) حكى فيه أقوال مثبتى الجزء، وعنه نقلها الأشعرى، فى «مقالات الإسلاميين» (ج٢ ص ١٤ - ١٥) وقد أوردناها من قبل ونحن نتكلم عن نظرية الجزء عند أبى الهذيل.

ومذهب النظام فى إنكار الجزء مذهب مطلق، فلم يقل بما قال به «بعض المتفلسفة إن الجزء لا يتجزأ، ولتجزئته غاية فى الفعل، فأما فى القوة والإمكان فليس لتجزئته غاية » (الكتاب نفسه ج٢ ص ١٥). وهذا هو رأى أرسطو كما ورد فى «الآراء الطبيعية » المنسوب إلى فلوطرخس [٣].

النظام وابن حزم :

وقد أيده فيما ذهب إليه ابن حزم[٤]: «ذهب النظام وكل من يحسن القول من الأوائل إلى أنه لا جزء وإن دق إلا وهو يحتمل التجزىء أبدا بلا نهاية، وأنه ليس فى العالم جزء لا يتجزأ، وأن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسم أيضا وإن دق أبدا».

ويقول ابن حزم أن عمدة القائلين بوجود الجزء الذى لا يتجزأ خمس حجج أو «مشاغب» على حد تعبيره وهو يوردها كلها ويتلو كل واحدة بالرد عليها. وخلاصة الحجج هى :

---

(١) مذاهب الإسلاميين ص ٢٢٠.

(٢) الأشعرى : « مقالات الإسلاميين » ج٢ص ١٦ القاهرة سنة ١٩٥٤.

(٣) أرسطوطاليس فى النفس، « الآراء الطبيعية المنسوب إلى فلوطرخس...» ص ١١٨ س٣ - س ٤ القاهرة سنة ١٩٥٤، مذاهب الإسلاميين ص ٢٢٣، د. عبد الرحمن بدو.

(٤) « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » ج٥ ص ٩٢ وما يتلوها. القاهرة سنة ١٣٢١هـ

١ـ **الاعتـراض الأول** «قالوا : أخبـرونا : إذا قطع الماشى المسافـة التى مشى فيـها : فهل قطع ذا نهـاية ،أو غير ذى نهـاية ؟ فإن قلتم : قطع غـير ذى نهاية ـ فـهذا محـال ، وإن قلتم : قطع ذا نهاية ـ فـهذا قولنا ». ويجـيب ابن حزم على هذه الحـجة فيقـول : «إننا لم نرفع النهاية عن الأجسـام كلها من طريق المساحة بل نثـبتها ونعـرفها ونقطع على أن كل جسم فله مـساحة أبدا مـحدودة ولله الحمد ، وإنما نفـينا النهاية عن قدرة الله تعـالى على قسمـة كل جزء وإن دق ، وأثبتنا قـدرة الله تعالى على ذلك وهذا هو شيء غير المساحة ولم يتكلف القاطع بالمشى أو بالذراع أو بالعمل قسمة ما قطع ولا تجزئتـه ، وإنما تكلف عملا أو مـشى فى مساحـة معدودة بالميل أو بالذراع أو الشبر أو الأصبع أو ما أشـبه ذلك ، وكل هذا له نهاية ظاهرة وهذا غير الذى نفـينا وجود النهاية فيه فبطل إلزامهم. . . ثم نعكس هذا الاعتراض عليهم فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق نحن القائلون بأن كل جسم فله طول وعرض وعمق وهو محتمل للانقسام والتجزىء . وهذا هو إثبات النهـاية لكل جزء انقسم الجـسمُ إليه من طريق المساحـة ضرورة ، وأنتم تقولون إن الجـسم ينقسم إلى أجـزاء ، ليس لشىء منها عـرض ولا طول ولا عمق ولا مساحة ولا يتـجزأ وليست أجساماً ، وإن الجسم هو تلك الأجـزاء نفسها ليس هو شىء غيرها أصلاً ، وأن تلك الأجزاء ليس لشىء منها مساحة ، فلزمكم ضرورة إذ الجسم هو تلك الأجزاء أو ليـست أجسامـا وإن الجسم هو تلك الأجزاء وليس هو غـيرها ـ وكل جزء من تلك الأجـزاء لا مساحة له ـ إن الجسم لا مـساحة له . وهذا أمرٌ يبطلـه العيان وإذا لم تكن له مـساحة ، والمسـاحة هى النهـاية فى ذرع الأجسـام ، فلا نهاية لما قطعه القاطع من الجسم على قولهم . وهذا باطل .

٢ـ **والاعتـراض الثانى** أن قالوا : لابد أن يلى الجـرم من الجرم الذى يليـه جزءٌ ينقطع ذلك الجرم فيه . قالوا : وهذا إقرار بجزء لا يتجزأ »[1] .

ويرد ابن حزم على هذه الحجـة الثانية فيقـول :« هذا تمويه فاسد؛ لأننا لم نرفع النهاية من طريق المسـاحة ، بل نقول : إن لكل جرم نهـاية وسطحا ينقطع تماديه عنده ، وأن الذى ينقطع به الجرم إذا جزئ فهو متناه محـدود ، ولكنه محتمل للتجزيء أيضا . وكل ماجزئ فذلك الجزء وهو الذى يلى الجرم الملاصق له بنهايته من جهته التى لاقاه منها ، لا ما ظنوا من أن حد الجرم جـزء منه وهو وحده الملاصق للجرم الذى يلاصقه ، بل هو باطل بما ذكـرنا لكن الجزء وهو الملاصق للجـرم بسطحه فـإذا جزئ كـان الجزء الملاصق للجرم بسطحه هو الملاصـق لله حينئذ بسطحه ، لا الذى خرج عن مُلاصـقته ، وهكذا أبدا . والكلام فى هذا كالكلام فى الذى قبله ، ولا فرق .

(١) مذاهب الإسلاميين ص ٢٢٥ .

٣ـ والاعتراض الثالث أن قالوا : هل ألف أجزاء الجرم إلا الله تعالى ؟ فلا بد من : نعم ! قالوا : فهل يقدر الله على تفريق أجزاء حتى لا يكون فيها شيء من التأليف، ولا لتجزئ أم لا يقدر على ذلك ؟ قالوا فإن قلتم لا يقدر ـ عجزتم ربكم تعالى. وإن قلتم : يقدر ـ فهذا إقرار منكم بالجزء الذى لا يتجزأ [١].

قال أبو محمد (ابن حزم) : هذا هو من أقوى شبههم التى شغبوا بها، وهو حجة لنا عليهم. والجواب : أننا نقول لهم وبالله تعالى التوفيق : إن سؤالكم سؤال فاسد، وكلام فاسد. ولم تكن قط أجزاء العالم متفرقة ثم جمعها الله عز وجل، ولا كانت بلا أجزاء مجتمعة ثم فرقها الله عز وجل. لكن الله ـ عز وجل ـ خلق العالم بكل ما فيه بأن قال له : «كن» ـ فكان. أو بأن قال لكل جرم منه إذا أراد خَلْقَه : «كنْ» فكان ذلك الجرم. ثم إن الله تعالى خلق جميع ما أراد جمعه من الأجرام التى خلقها مفترقة ثم جمعها. وخلق تفريق كل جرم من الأجرام التى خلقها مجتمعة ثم فرقها. فهذا هو الحق، لا ذلك السؤال الفاسد الذى أجملتموه وأوهمتم به أهل الغفلة أن الله تعالى ألف العالم من أجزاء خلقها متفرقة، وهذا باطل، لأنه دعوى بلا برهان عليها. ولا فرق بين من قال إن الله تعالى ألف أجزاء العالم وكانت متفرقة، وبين من قال : بل الله تعالى فرق العالم أجزاء وإنما كان جزءا واحدا. وكلاهما دعوى ساقطة لا برهان عليها، لا من نص ولا من عقل، بل القرآن جاء بما قلناه نصا: قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ (٤٠)﴾ [النحل] ولفظة «شيء» تقع على الجسم وعلى العرض، فصح أن كل جسم ـ صغر أو كبر ـ وكل عرض فى أجسم فإن الله تعالى إذا أراد خلقه قال له « كن » فكان، ولم يقل عز وجل قط إنه ألف كل جرم من أجزاء متفرقة. فهذا هو الكذب على الله عز وجل ـ حقاً فبطلَ ما ظنوا أنهم يلزموننا به[٢].

ثم نقول لهم : إن الله تعالى قادر على أن يخلق جسما لا ينقسم، ولكنه لم يخلقه فى بنية هذا العالم ولا يخلقه، كما أنه تعالى قادرٌ على أن يخلق عرضاً قائماً بنفسه، ولكنه تعالى لم يخلقه فى بنية هذا العالم ولا يخلقه لأنهما مما رتبه الله عز وجل محالا فى العقول. والله تعالى قادر على كل ما يسأل عنه لا نحاشى شيئا منها، إلا أنه تعالى لا يفعل كل ما يقدر عليه، وإنما يفعل ما يشاء وما سبق فى علمه أن يفعله فقط، وبالله تعالى التوفيق.

---

(١) مذاهب الإسلاميين ص ٢٢٥.

(٢) مذاهب الإسلاميين ص ٢٢٥.

ثم نعطف هذا السؤال نفسه عليهم فنقول لهم : هل يقدر الله ـ عز وجل ـ على أن يقسم كل جزء وينقسم كل قسم من أقسام الجسم أبدا بلا نهاية ـ أم لا ؟ فإن قالوا: لا يقدر على ذلك ـ عجزوا ربهم حقاً وكفروا، وهو قولهم دون تأويل ولا إلزام، ولكنهم يخافون من أهل الإسلام فيملحون ضلالتهم بإثبات الجزء الذى لا يتجزأ جملة. ـ وإن قالوا إنه تعالى قادر على ذلك صدقوا ورجعوا إلى الحق الذى هو نفس قولنا وخلاف قولهم جملة. ونحن لا نخالفهم قط فى أجزاء طحين الدقيق لا يقدر مخلوق فى العالم على تجزئة تلك الأجزاء. وإنما خالفناهم فى أن قلنا نحن : إن الله تعالى قادر على ما لا نقدر نحن عليه من ذلك، وقالوا هم : بل هو غير قادر على ذلك، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا. وقولهم فى تناهى القدرة على قسمة الله تعالى الأجزاء هو القول بأن الله تعالى يبلغ من الخلق إلى مقدار ما، ثم لا يقدر على الزيادة عليه ويبقى حسيرا عاجزا ـ تعال الله عن هذا الكفر.

ولعمرى إن أبا الهذيل، شيخ المثبتين للجزء الذى لا يتجزأ ـ ليحنّ إلى هذا المذهب حنينا شديداً. وقد صرح بأن لما يقدر الله عليه كمالا وآخراً لو خرج إلى الفعل لم يكن الله تعالى قادرا بعده على تحريك ساكن ولا تسكين متحرك ولا على فعل شيء أصلا. ثم تدارك كفره فقال : ولا يخرج ذلك الآخر أبداً إلى حد الفعل. .[1].

٤ـ والاعتراض الرابع هو أن قالوا : أيهما أكثر : أجزاءُ الجبل، أو أجزاء الخردلة ؟ وأيهما أكثر : أجزاء الخردلة، أو أجزاء الخردلتين ؟ قالوا : فإن قلتم بل أجزاء الخردلتين وأجزاء الجبل ـ صدقتم وأقررتم بتناهى التجزؤ وهو القول بالجزء الذى لا يتجزأ. وإن قلتم : ليست أجزاء الجبل أكثر من أجزاء الخردلة، ولا أجزاء الخردلتين أكثر من أجزء الجبل ويحدث فى الخردلتين جزآن وفى الجبل أجزاء.

وادعوا علينا أننا نقول إن فى كل جسم أجزاء لا نهاية لعددها ولا آخر لها، وإن من قطع بالمشى مكانا ما أو قطع بالجملتين شيئا ما فإنما قطع مالا نهاية لعدده.

وقالوا : إن عمدة حجتكم على الدهرية هو هذا المعنى نفسه فى إلزامكم إياهم وجوب القلة والكثرة فى عدد الأشخاص وأوقات الزمان وإيجابكم أن كل ما حصره العدد فذو نهاية، وإنكاركم على الدهرية وجود أشخاص وأمان لا نهاية لعددها. قالوا: ثم نقضتم كل ذلك فى هذا المكان.

---

(١) نفس المصدر ص ٢٢٧.

قال أبو محمد (ابن حزم) . . . إنهم إما لم يفهموا كلامنا في هذه المسألة فقوّلونا مالا نقوله بظنونهم الكاذبة، وإما أنهم عرفوا قولنا فحرّفوه . . فاعلموا أن كل ما نسبوه إلينا من قولنا إن من قطع مكانا أو شيئا بالمشي أو بالجملتين فإنما قطع ما لا نهاية له ـ فباطل، ما قلناه قط، بل ما قطع إلا ذا نهاية بمساحته وزمانه.

وأما احتجاجنا على الدهرية بما ذكروا ـ فصحيح، هو حجتنا على الدهرية [1]

وأما ادعاؤهم أننا نقضنا ذلك في هذا المكان ـ فباطل.

والفرق بين ما قلناه من أن كل جزء فهو يتجزأ أبدا بلا نهاية، وبين ما احتججنا به على الدهرية من إيجاب النهاية بوجود القلة والكثرة في أعداد الأشخاص والأزمان، وإنكارنا عليهم وجود أشخاص وأزمان لا نهاية لها، بل هو حكم واحد وباب واحد وقول واحد ومعنى واحد؛ وذلك أن الدهرية أثبتت وجود أشخاص قد خرجت إلى الفعل لا نهاية لعددها، ووجود أزمان قد خرجت إلى الفعل لا نهاية لها. وهذا محال ممتنع. وهكذا قلنا في كل جزء خرج إلى الفعل : فإنها متناهية العدد بلا شك، ولم نقل قط إن أجزاءه موجودة منقسمة لا نهاية لعددها، بل هذا باطل محال. ثم إن الله تعالى قادرٌ على الزيادة في الأشخاص وفي الأزمان وفي قسمة الجزء أبدا بلا نهاية. لكن كل ما خرج إلى الفعل أو يخرج : من الأشخاص أو الأزمان أو تجزئة الأجزاء ـ فكل ذلك متناه بعدده إذا خرج. وهكذا أبدا.

وأما ما لم يخرج إلى حد الفعل بعد من شخص أو زمان أو تجزؤ فليس شيئا ولا هو عددا ولا معدودا، ولا يقع عليه عدد، ولا هو شخص يعد ولا زمان ولا جزء. وكل ذلك عدم. وإنما يكون جزءا إذا جُزّئ بقطع أو برسم مميز، لا قبل أن يجزأ.

وبهذا تبين غثاثة سؤالهم في أيهما أكثر : أجزاء الخردلة، أو أجزاء الجبل، أو أجزاء الخردلتين ؟ لأن الجبل إذا لم يجزأ، والخردلة إذا لم تجزأ، والخردلتان إذا لم تجزأ ـ فلا أجزاء لها أصلا تعد، بل الخردلة جزء واحد والجبل جزء واحد، والخردلتان كل واحدة منهما جزء، فإذا قسمت الخردلة على سبعة أجزاء وقسم الجبل جزئين وقسمت الخردلتان جزئين جزئين فالخردلة الواحدة، بيقين، أكثر أجزاء من الجبل والخردلتين لأنهما صارت سبعة أجزاء، ولم يصر الجبل والخردلتان إلا ستة أجزاء فقط. فلو قسمت الخردلة ستة أجزاء لكانت أجزاؤها وأجزاء الجبل والخردلتين سواء، ولو قسمت

(١) نفس المصدر ص ٢٢٨.

الخردلة خمسة أجزاء، كانت أجزاء الجبل والخردلتين أكثر من أجزاء الخردلة. وهكذا فى كل شيء [١].

فصحّ أنه لا يقع التجزؤ فى شيء إلا إذا قُسم، لا قبل ذلك، فإن كانوا يريدون فى أيهما يمكننا التجزئة أكثر: فى الجبل والخردلتين، أم في الخردلة الواحدة؟ـ فهذا ما لا شك فيه: أن التجزىء أمكنُ لنا فى الجبل وفى الخردلتين منه فى الخردلة الواحدة، لأن الخردلة الواحدة عن قريبٍ تصغر أجزاؤها حتى لا نقدر نحن على قسمتها. ويتمادى لنا الأمر فى الجبل كثيرا، حتى أنه يفنى عمر أحدنا قبل أن يبلغ تجزئته إلى أجزاء تدق عن قسمتنا. وأما قدرة الله ـ عز وجل ـ على قسمة ما عجزنا نحن عن قسمته من ذلك فباقية غير متناهية. وكل ذلك عليه هين سواء ليس بعضه أسهل عليه من بعض، بل هو قادر على قسمة الخردلة أبدا بلا نهاية وعلى قسمة الفلك كذلك ـ ولا فرق..

ونزيد بيانا فنقول: إن الشيء قبل أن يُجزأ فليس متجزئا. فإذا جُزئ بنصفين أو جزئين فهو جزآن فقط. فإذا جزئ على ثلاثة أجزاء فقط فهو ثلاثة أجزاء. وهكذا أبدا. وأما من قال أو ظنّ أن الشيء قبل أن ينقسم وقبل أن يتجزأ إنه منقسم بعد ومتجزئ بعدُ ـ فوسواس وظن كذاب. لكنه محتمل الانقسام والتجزؤ. وكل ما قُسم وجُزئ فكل جزء ظهر منه فهو معدود متناه. وكذلك كل جسم: فطوله وعرضه متناهيان بلا شك، والله تعالى قادر على الزيادة فيهما أبدا بلا نهاية، إلا أن كل ما زاده تعالى فى ذلك وأخرجه إلى حد الفعل فهو متناه ومعدود ومحدود، وهكذا أبدا. وكذلك الزيادة فى أشخاص العالم وفى العدد: فإن كل ما خرج إلى حد الفعل من الاشخاص ومن الأعداد فذو نهاية، والله تعالى قادر على الزيادة فى الاشخاص أبدا بلا نهاية، والزيادة فى العدد ممكنة أبدا بلا نهاية، إلا أن كل ما خرج من الأشخاص والأعداد إلى الفعل صحبته النهاية ولابد.

ثم نعكس هذا السؤال عليهم فنقول لهم وبالله تعالى التوفيق : أتفضل عندكم قدرة الله تعالى على قسمة الجبل على قدرته على قسمة الخردلة ؟ وهل تأتى حالٌ يكون فيها الله منها قادرا على قسمة أجزاء الجبل غير قادر على قسمة أجزاء الخردلة ـ أم لا ؟ فإن قالوا : بل قدرة الله تعالى على قسمة الجبل أتمُّ من قدرتهُ على قسمة الخردلة، وأقروا بأنه تأتى حال يكون الله تعالى فيها قادراً على قسمة أجزاء الجبل غير

---

(١) نفس المصدر ص ٢٢٩.

قادر على قسمة أجزاء الخردلة ـ كفروا وعجزوا ربهم وجعلوا قدرته محدثة متفاضلة متناهية. وهذا كفرٌ مجرد، وإن أبوا (من) هذا وقالوا إن قدرة الله تعالى على قسمة الجبل والخردلة سواء، وأنه لا سبيل إلى وجود حال يقدر الله تعالى فيها على تجزئة أجزاء الجبل ولا يقدر على تجزئة أجزاء الخردلة ـ صدقوا ورجعوا إلى قولنا الذى هو الحق، وما عداه ضلال وباطل، والحمد لله رب العالمين.

٥ـ **والاعتراض الخامس** هو أن قالوا : هل لأجزاء الخردلة كلٌ، أم ليس لها كلٌ؟ وهل يعلم الله عدد أجزائها، أم لا يعلمه ؟ ـ فإن قلتم : لا كل لها، نفيتم النهاية عن المخلوقات الموجودات ـ وهذا كفر. وإن قلتم إن الله تعالى لا يعلم عدد أجزائها ـ كفرتم. وإن قلتم إن لها كلا وإن الله تعالى يعلم عدد أجزائها ـ أقررتم بالجزء الذى لا يتجزأ.

قال أبو محمد (ابن حزم) : وهذا تمويه لائح، ينبغى التنبيه عليه لئلا يجوز على أهل الغفلة، وهو أنهم أقحموا لفظة « كل » حيث لا يوجد كل، وسألوا هل يعلم الله تعالى عدد ما لا عدد له، وهم فى ذلك كمن سأل : هل يعلم الله تعالى عدد شعر لحية الأحلس[1] أم لا، وهل يعلم جميع أولاد العقيم أم لا، وهل يعلم كل حركات أهل الجنة والنار أم لا ـ فهذه السؤالات كسؤالهم، ولا فرق[2].

وجوابنا فى ذلك كله : إن الله عز وجل إنما يعلم الأشياء على ماهى عليه، لا على خلاف ماهى عليه، لأن من علم الشيء على ما هو عليه فقد علمه حقا. وحاشا لله من هذه الصفة. فما لا كل له ولا عدد له فإنما يعلمه الله عز وجل إن لا عدد له ولا كل، وما علم الله عز وجل قط عددا ولا كلا إلا لما له عدد وكل، لا لما لا عدد له ولا كل. وكذلك لم يعلم الله عز وجل قط عدد شعر لحية الأحلس ولا علم قط ولد العقيم، فكيف يعرف أن لهم كلا ؟! وكذلك لم يعلم الله عز وجل قط عدد أجزاء الجبل ولا الخردلة قبل أن يجزأ لأنهما لا جزء لهما قبل التجزئة وإنما علمهما غير متجزئين، وعلمهما محتملين للتجزئ. فإذا جزئا علمهما حينئذ متجزئين وعلم حينئذ عدد أجزائهما. ولم يزل تعالى يعلم أنه يجزئ كل ما لا يتجزأ ولم يزل يعلم عدد الأجزاء التى لا تخرج فى المستأنف إلى حد الفعل ولم يزل يعلم عدد ما يخرج من الأشخاص بخلقه فى الأبد إلى حد الفعل، أو لم يزل يعلم أنه لا أشخاص زائدة على

(١) الأحلس : الأملس الناعم، والمقصود هنا : من لا لحية له.
(٢) نفس المصدر ص ٢٢٩.

ذلك ولا أجزاء لما لم ينقسم بعد، وكذلك ليس للخردلة ولا للجبل قبل التجزئ أجزاءً أصلا. وإذ ذلك كذلك فلا «كل» ها هنا ولا «بعض». فهذا بطلان سؤالهم - والحمد الله رب العالمين.

ثم نعكس عليهم هذا السؤال فنقول لهم وبالله التوفيق: أخبرونا عن الشخص الفرد من خردلة، أو وبرة أو شعرة أو غير ذلك - إذا جزأنا كل ذلك بجزئين أو أكثر، متى حدثت الأجزاء: أحين جزئت، أم قبل أن تجزأ؟ فإن قالوا: قبل أن تجزأ - ناقضوا أسمج مناقضة؛ لأنهم أقروا بحدوث أجزاء كانت قبل حدوثها، هذا سخف - وإن قالوا: إنما حدثت لها الأجزاء حين جزئت، لا قبل ذلك - سألناهم: متى علمها الله تعالى متجزئة: حين حدث فيها التجزىء، أم قبل أن يحدث فيها التجزىء؟ فإن قالوا: بل حين حدث فيها التجزىء صدقوا وأبطلوا قولهم فى أجزاء الخردلة، وإن قالوا، بل علم أنها متجزئة وأن لها أجزاء قبل حدوث التجزىء فيها جهلوا ربهم تعالى إذ إنه يعلم الشىء بخلاف ما هو عليه ويعلم أجزاء لا أجزاء لها، وهذا ضلال».

وهكذا ينتهى ابن حزم من إيراد حجج المثبتين للجزء الذى لا يتجزأ والرد عليها. ويسوق بعد ذلك «البراهين الضرورية على أن كل جسم فى العالم فإنه متجزئ محتمل للتجزئة، وكل جزء من جسم فهو أيضا جسم محتمل للتجزىء. وهكذا أبدا[1]. وليس ها هنا محل إيراد حججه هذه.

وابن حزم يأخذ البعض من الردود عن النظام، كما يظهر من بعض ما نقله ابن الراوندى وأوضحه الخياط فى «الانتصار»[2].

و«الانتصار» يصف مذهب النظام فى استحالة وجود أجزاء لا تتجزأ، فيقول إن إبراهيم النظام أنكر «أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ، وزعم أنه ليس من جزء من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم بنصفين».

ويورد مسألة أجزاء الجبل والخردلة فيقول: إن «إبراهيم (النظام) يزعم أن الجبل إذا نصف بنصفين، ونصفت الخردلة بنصفين، فنصفا الجبل أكبر من نصفى الخردلة، وكذلك إن قسما أرباعا وأخماسا وأسداسا، فأرباع الجبل وأخماسه وأسداسه أكبر من أرباع الخردلة وأخماسها وأسداسها، ثم كذلك أجزاؤهما إذا جزئا أبدا على هذه السبيل كان كل جزء من الجبل أكبر من كل جزء من الخردلة، وجميع أجزائهما متناه فى مساحته وذرعه».

---

(١) الفصل فى الملل والأهواء والنحل، ج٥ ص ٩٩.
(٢) الأشعرى: «مقالات الإسلاميين» ج٢ ص ٦.

«تاريخ الفرق الإسلامية السياسى والدينى»

دراسة تعالج موضوع الفرق الإسلامية بحثا عن أسبابها : السياسية والدينية والاجتماعية ، وعن العلل التى أصابت المجتمع الإسلامى بالانحلال السياسى والاجتماعى .

وبالرغم من أن موضوع الافتراق قد أشار إليه الرسول ﷺ فى حديثه : «ستفترق أمتى...» . لقد احتار العلماء فى شرحه، وتكلفوا فى تصنيف الفرق حتى يبلغ تفرقها إلى اثنتين وسبعين أو ثلاث وسبعين ، وكان تكلفهم شديدا يحمل عسر التأويل ومخالفا لقانون النشوء والارتقاء والسنن الطبيعية لتطور الأشياء ، إذ من الصعب أن يحمل عصر واحد مخاض ولادة جميع الفرق الإسلامية التى أشار إليها الحديث. وكأن قانون التطور وقف عند القرون الأولى . بينما الحديث ورد فى ذم التفرق ومادحا الوحدة الواحدة.

فالدراسة تقويم وتقييم وتحليل ومقارنة وتجلية رؤية، لرصد من خلالها مستقبل نهضة المجتمع الإسلامى وبعثه من خلال أحداث التاريخ الإسلامى. فهى دراسة للتاريخ الإسلامى قبل أن تكون دراسة عقائد الفرق ، على ضوء ما أراه : إن كل تغيير يلم بالمجتمع وراءه فكر.

وقد تضمنت الموسوعة الكتب التالية:

* الخوارج والمرجئة .
* الشيعة العربية والزيدية .
* الشيعة الشعوبية والإثنا عشرية .
* المعتزلة - تكوين العقل العربى .
* شيخ أهل السنة والجماعة «أبو الحسن الأشعرى» -جدل نقدى لعلم الكلام.
* شيخ أهل السنة والجماعة «أبو منصور الماتريدى»- وحدة أصول علم الكلام.

I.S.B.N. 977-10-1662-8

تطلب جميع منشوراتنا من وكيلنا الوحيد بالكويت والجزائر

دار الكتاب الحديث



الدكتور

محمد ابراهيم الفيومى

* من مواليد قرية أوليلة - ميت غمر - دقهلية فى ٢٧ / ١ / ١٩٣٨م.
* حصل على ماجستير الفلسفة الإسلامية من كلية أصول الدين - جامعة الأزهر فى عام ١٩٦٨م.
* سافر إلى فرنسا عضوا فى بعثة الأزهر لدراسة الفلسفة الإسلامية «بالسربون» - جامعة باريس وحصل على دبلوم عال فى الفلسفة الإسلامية فى ١٩٧١م- ١٩٧٣م.
* حصل على دكتوراه الفلسفة الإسلامية من كلية أصول الدين - جامعة الأزهر فى سنة ١٩٧٤م.
* عين مدرسا للفلسفة بكلية أصول الدين بالقاهرة.
* أعير إلى كلية التربية - جامعة قطر وساهم فى إنشاء كلية الشريعة والدراسات الإسلامية .
* عين أستاذا للفلسفة الإسلامية [illegible] الكلية الدراسات الإسلامية [illegible] جامعة الأزهر ١٩٨١م.
* أعير إلى سلطنة عم[illegible] [illegible]داد مشروع جامعة السلط[illegible]
* عضو مجلس إدارة م[illegible] [illegible]ية.
* عضو المجالس القومي[illegible]
* انتدب سنة ١٩٩٣ م [illegible] على للشئون الإسلامية ثم استقال سنة ١٩٩٤م.
* انتخب عضوا بمجمع البحوث الإسلامية سنة ٢٠٠٠م.